نجيب الحصادي

في الوعي العلمي والأخلاقي

رؤية R

في الوعي الأخلاقي والعلمي

مكتبة
t.me/soramnqraa

12 3 2023

الكتـــاب: **في الوعي الأخلاقي والعلمي**

تأليـــــف: **نجيب الحصادي**

المدير العام: **رضا عوض**

دار رؤية للنشر والتوزيع

8 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين– القاهرة – مصر

Email: Roueyapublishing@gmail.com

فاكـــــــس: 25754123 (202) +

هـــــــاتف: 23953150 (202) +

الإخراج الداخلي: **القسم الفني بالدار**

تصميم الغـلاف: **حسين جبيل**

خطوط الغـلاف: **إبراهيم بدر**

الطبعـــة الأولى: 2021

رقـم الإيـــداع: 2020/21825

الترقيـــم الدولي: 978-977-499-435-7

نجيب الحصادي

في الوعي الأخلاقي والعلمي





للنشر والتوزيع

2021

الإهـــداء

إلى الصديق الشاعر سالم العوكلي ...

لِما شرّع من نوافذ مواربة، وفتح من أبواب موصدة...

المحتويات

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

توطئـــة

لا قاسم يجمع بين الأبحاث التي تضمها دفتا هذا الكتاب سوى أنها معنية بمسائل فلسفية تتعلق بمفهوم الوعي البشري، بصنفيه الأخلاقي والعلمي، وهي مسائل كنت شغلت بها في الأعوام الستة الأولى من الألفية الجديدة، وكتبت فيها عبر مناسبات مختلفة.

أول تلك الأبحاث، وعنوانه «الوعي الفلسفي ومستقبل الفلسفة في الجامعات الليبية والخليجية»، بحث اشتركت به في مؤتمر عقد في ربيع عام 2004م حول مستقبل التعليم العالي في دول مجلس التعاون، أشرف عليه مركز الخليج للدراسات. وكما يبين عنوان هذا البحث، فإنه يعقد مقارنة بين حال تدريس الفلسفة في هاتين المنطقتين العربيتين، ويوضح كيف أن ذلك الحال ظل بائسًا رغم التفاوت الواضح بينهما في المواقف شبه الرسمية المتخذة من الفلسفة ورغم اختلاف الموارد المادية المخصصة للتعليم في كل



منهما. وقد حاولت في هذه الدراسة تبيان أهمية الوعي الفلسفي، وتوضيح المهمة التي يقوم بها هذا الوعي في تنمية المجتمع، كما جادلت بأن اتخاذ مواقف متباينة من تدريس الفلسفة، ما ظلت تركز على وعي شائه بطبيعتها، يفضي في النهاية إلى إلحاق الضرر بالذات، وإن اختلفت سبل إلحاق هذا الضرر.

أما البحث الثاني، وعنوانه «العولمة: الخيار الجيني»، فبحث اشتركت به في مؤتمر حول العولمة كان عُقد في ربيع عام 2003م في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الإمارات العربية[1]، وهو بحث يهتم بأخلاقيات الانتساخ البشري، وبما إذا كان هذا

---

(1) وبعد أن ألقيت ذلك البحث في ذلك المؤتمر، أرسلته إلى المجلة العربية للعلوم الإنسانية والاجتماعية التي تصدر بالكويت، حيث قامت بنشره، واستكتبت عددًا من المختصين للرد عليه. [العدد 62، السنة 22، ربيع 2004، ص 201-224]

النوع من التدخل الوراثي يشكل خيارًا متاحًا على المستوى التقني وتجلّيًا ممكنًا ـ لعله الأكثر إرعابًا ـ من تجليات العولمة.

وكنت قبل كتابة هذا البحث بعدة أعوام قد أسهمت في ترجمة كتاب عن الانتساخ عنوانه «المتنسخة: الطريق إلى دوللي واستشراف المستقبل»، لمؤلفته جينا كولاتا، ما جعلني على ألفة نسبية ببعض تقنيات الانتساخ والقضايا الأخلاقية التي يثيرها، وبضربي الوعي الجديد الذي يبشر بهما، وعي العولمة ووعي الكائن المنتسخ على حد السواء. فضلًا عن ذلك، قمت عام 2003م بترجمة كتاب عنوانه «التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية» أفرد بعض فصوله لتلك التقنيات وهذه القضايا، وركز على مسألة الوعي بالافتراضات التي تصادر عليها المواقف الأخلاقية المتباينة، وهي افتراضات تفعل فعلها في تشكيل تلك المواقف، لكنها تتجذر في وعينا الباطن إلى حد قد يحول دون اكتشافها[1].

أما البحث الثالث، وعنوانه «في مسألة الوعي الزائف والنسبانية الأخلاقية»، فيناقش مسألة توظيف تهم الوعي الزائف في الترويج لبعض السرديات الكبرى وإخراس الألسن والدفاع عن

---

(1) ورغم أن الكتاب الأول كان نشر ضمن مطبوعات إدارة التعليم العالي بليبيا، إلا أن حظه من التوزيع لم يكن وافرًا؛ إذ ظل مخزنًا في أقبية إحدى المؤسسات التعليمية، وإن وزعت منه بعض النسخ هنا وهناك. أما الكتاب الثاني، فقد قامت الهيئة القومية للبحث العلمي بليبيا بطبعه عام 2005م.

بعض الأنظمة الشمولية. وعلى وجه الخصوص، فإنه معني بعملية تفريغ الوعي من الدور الفاعل الذي يقوم به في التمكين من فهم العالم واستيعاب القضايا التي تشغل الأفراد، وذلك عبر اختزاله في رؤية بعينها للعالم، حيث يبلغ الاختزال في بعض الأحيان درجة المماهاة بين الوعي الحقيقي واتخاذ مواقف دون سواها[1].

أيضًا فإن هذا البحث يعالج مسألة النسبانية الأخلاقية وفق صياغة "إزيا برلن" لها في كتابه الشهير «ضلع الإنسانية الأعوج»[2]، وفيه أنكر محاولة توظيف تهم زيف الوعي في الهيمنة على البشر وتشكيل وعي مغاير يتسق وما يتم الترويج له، كما أدافع عن مذهب التعددية، في مقابل نزعة النسبانية الأخلاقية، موضّحًا الصعوبات التي تواجهها هذه النزعة والتوجهات الأناركية التي تفضي إليها، والوعي الشائه الناجم عن تبنيها.

بحث «تأسيس ريبوي لمفهوم الهوية» دراسة شاركت بها في ندوة كانت عقدت في بنغازي صيف 2003م، خُصّصت لمسألة الهوية الثقافية، وقد نشر في أول أعداد مجلة ليبية تصدر في مصر[3]. مناط عناية هذا البحث هو الأسس التي يمكن بالركون إليها

---

(1) نشر هذا البحث في المجلة العربية للعلوم الإنسانية، بالكويت، العدد 91، السنة 23، صيف 2005، ص 15-31.

(2) الذي سبقت لي ترجمته صحبة زميلي الدكتور زاهي المغيربي، ولم ينشر بعد.

(3) هي مجلة «عراجين»، التي يرأس تحريرها الأستاذ إدريس المسماري، حيث صدر ذلك العدد في يناير 2004.

تأصيل مفهوم الهوية، ودور الوعي في تشكيل هوية الأفراد والشعوب، وفيه أثير أسئلة من قبيل: ما الهوية؟ هل هي هوى وغواية، أم أنها قابلة من حيث المبدأ للتأسيس الموضوعي المحايد؟ هل ثمة هرمية تتراتب وفقها هويات البشر؟ هل الهوية وجود أو ماهية؟ خاصية سكونية ناجزة، أم عملية تتبدل عبر الزمن؟ إلى أي حد تتسق فكرة الهوية مع النزعات الشمولية، من قبيل الأممية والإنسية والتوجهات العولمية؟ هل الهوية حق أم واجب؟ هل القوميات والأديان والأيديولوجيات والأعراق هويات؟ هل يمكن للفن أن يكون هوية؟ وماذا عن العلم؟ أتراه هوية من لا هوية له؟ أم أن اختلاف الهويات يركن إلى تضارب عقائد مآل العلم أن يحسم أمرها، بحيث يكون العلم سبيلًا للخلاص من أوهام الهوية؟ ما علاقة الهوية بالتاريخ؟ وكيف يسهم الوعي في تشكيلها؟ بل كيف تسهم الهوية في تشكيل الوعي؟ هل الهويات ذكريات (موروث يشكل موضعًا مستمرًا للاجترار)، أم نتاج منجزات راهنة؟ هل صحيح أنه لا يسأل عن الهوية إلا فاقدها؟ هل الهويات، شأنها في ذلك شأن الشكول الفنية، مجرد أساليب في رؤية العالم، أما العالم نفسه فلا يتشبث بأي واحد منها؟ هل بالمقدور تشخيص الهوية بلغة مفهومية محايدة، بحيث يكون بالمقدور الحديث عنها دون الركون إلى لغة نضالية؟ أم أن خطاب الهوية مفخخ أصلًا بلغة الدعاة حراس الأصول وكهنة الأيديولوجيات؟

غير أني اهتممت خصوصًا بمسألة التأسيس الأبستمولوجي

ـ الآكسيولوجي لمفهوم الهوية، عنيت التأسيس المعرفي الذي يركن إلى اعتبارات قيمية، كونه عندي المحور الأكثر حاسمية في هذا المفهوم، وبحسبان أن مثل هذا التأسيس قد يسهم في صياغة أسئلتنا عن الهوية على نحو أكثر بيانًا، ويبين طبيعة الوعي الذي يفترضه هذا المفهوم.

أما آخر أبحاث الباب الأول فمعني بمسألة قتل المرحمة[1] (وهو نوع من اليوثنيزيا العاملة) التي تثير جملة من القضايا الأخلاقية والقانونية والاجتماعية والنفسية. وقد اهتممت خصوصًا بما يوصف بالانتحار المعان عليه طبيًّا، وحاولت عرض المواقف التي اتخذها بعض رجالات علم الأخلاق من هذا الضرب من الانتحار، دون تصريح بالموقف الذي أنزع إليه، مؤثرًا تبيان الحقائق التي استند عليها البعض، ونقاش الافتراضات التي صادروا على صحتها، وعرض تجارب مرت بها مجتمعات قننت سبل استلال الميؤوس من شفائهم لحياتهم.

الباب الثاني، بفصوله الثلاثة: «ماهية العلم»، «خصوصيات العلم»، و«طبيعة المنهج العلمي»، مكرس برمته لمناقشة مسائل في فلسفة العلم وعلم المناهج، وهي مسائل تشكل المواقف التي تتخذ

---

(1) نشر هذا البحث في مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي تصدر عن جامعة الإمارات العربية، العين، العدد1، المجلة 21، إبريل 2005، ص 55ـ 95.

منها وعي المرء العلمي[1]. نفع المواد التي تتضمنها هذه الفصول لا يقتصر على طلاب فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية أو المنهج العلمي وطرائقه البحثية، بل قد يعم كل من يستشعر الحاجة إلى الدراية بخلفية فلسفية تؤصل لتلك العلوم وتؤسس لهذه الطرائق، وهذه مسائل لا يحفل كثير من كتاب علم المناهج بنقاشها، رغم أهميتها في التمكين من فهم طبيعة النشاط العلمي.

من منحى أخر، تسهم فصول الباب الثاني من هذا الكتاب في تكريس الدعوة إلى توطين العلم التي حمل لواءها في بلادنا الدكتور محمد المفتي. الحال أنها محاولة جادة لتشكيل وعي علمي مكين، يهب العلم من التقريظ ما هو أهل له، ويدفع عنه من التهم ما هو براء منها.

إفراد باب معني بقيمية العلم، عبر إضافة فصل تاسع، عنوانه

---

(1) وكنت قد كلفت من قبل جامعة الإمارات العربية بالمشاركة في تأليف كتاب دراسي لمادة «مهارات البحث العلمي» التي تدرس على مستوى الجامعة، فكانت بعض أجزاء فصول هذا الباب مساهمتي في تأدية تلك المهمة، بعد أن أجريت عليها تعديلات تسهم في جعلها تليق بالقارئ العام، كما أضفت إليها مسائل لم يكن بمقدوري التطرق إليها في ذلك الكتاب بحكم كونه يدرس على طلبة الجامعة في مرحلتها التمهيدية. عدم توفر كتاب مهارات البحث العلمي لطلاب الجامعة في غير دولة الإمارات هو السبب الرئيس لضم هذا الباب في هذا الكتاب (الذي عولت فيه أيضًا ولكن بشكل نقدي على كتاب «نهج المنهج» الذي نفد من المكتبات).

«أخلاقيات المسوح الوراثية»، لم يكن سوى عمل بنصيحة أسداها إلي أحد مقيمي هذا العمل، حيث اقترح أن يكون هناك جزء خاص يقيم علاقة صريحة بين الأخلاق والعلم. وقد تصادف أن كنت عنيت بعد دفعي بهذا الكتاب إلى كلية الآداب بجامعة قار يونس بهذه المسألة، خصوصًا بعد أن استكتبت فيها من قبل مجلة عالم الفكر التي تصدر في الكويت، فأعددت دراسة تجادل بأن العلم مشحون حتى النخاع بمواقف قيمية، وتعنى خصوصًا بقضايا أثارها في الآونة الأخيرة ما يعرف بالمسوح الوراثية(1) . على أن ثمة تطورًا طرأ على وجهة النظر التي عرضتها في الفصل السابع فيما يخص علاقة العلم والتقنية، حيث لم أعد أذهب إلى القول بالفصل الحاسم بين هذين النشاطين.

غير أنه حري بي في الختام أن أعترف دون مواربة بأنني لم أكن أضع في حسباني، حين كتبت ما كتبت من أبحاث، أنني سوف أنشرها بين دفتي كتاب عن الوعي. الواقع أن فكرة نشرها في كتاب معني بموضوعة بعينها إنما جاءت متأخرة، وهي تركن إلى فعل استبطاني عمل على تأمل المناط الذي كان يشغلني طيلة الفترة التي كتبت فيها. صحيح أن اختلاف المناسبات أسهم في إحداث تشظٍّ في المواضيع المناقشة، لكن التناول ظل ممسوسًا بهواجس مسألة الوعي التي استبين لي أنها تشكل موضع عناية رئيسة.

---

(1) وقد نشر هذا البحث في تلك المجلة في العدد 2، المجلة 35، أكتوبر ديسمبر 2006م، ص 275-394.

لكل هذا، إذا اتضح أن في مواضيع الكتاب شتاتًا لا يتسق ووضع أبحاثه تحت عنوان واحد، فحسبي منه أن يستثير في أنفس القراء، بمختلف مشاربهم واهتماماتهم، أسئلة ما كان لها أن تثار لو لم يطلعوا عليه، بصرف النظر عما إذا كان لتلك الأسئلة مركز عود تدور في فلكه، بل حتى بصرف النظر عما إذا كان يطرح أجوبة صريحة عنها.

لا قاسم يجمع بين الأبحاث التي تضمها دفتا هذا الكتاب سوى أنها معنية بمسائل فلسفية تتعلق بمفهوم الوعي البشري، بصنفيه الأخلاقي والعلمي، وهي مسائل كنت شغلت بها في الأعوام الستة الأولى من الألفية الجديدة، وكتبت فيها عبر مناسبات مختلفة.

أول تلك الأبحاث، وعنوانه «الوعي الفلسفي ومستقبل الفلسفة في الجامعات الليبية والخليجية»، بحث اشتركت به في مؤتمر عقد في ربيع عام 2004م حول مستقبل التعليم العالي في دول مجلس التعاون، أشرف عليه مركز الخليج للدراسات. وكما يبين عنوان هذا البحث، فإنه يعقد مقارنة بين حال تدريس الفلسفة في هاتين المنطقتين العربيتين، ويوضح كيف أن ذلك الحال ظل بائسًا رغم التفاوت الواضح بينهما في المواقف شبه الرسمية المتخذة من الفلسفة ورغم اختلاف الموارد المادية المخصصة للتعليم في كل منهما. وقد حاولت في هذه الدراسة تبيان أهمية الوعي الفلسفي، وتوضيح المهمة التي يقوم بها هذا الوعي في تنمية المجتمع، كما

جادلت بأن اتخاذ مواقف متباينة من تدريس الفلسفة، ما ظلت تركز على وعي شائه بطبيعتها، يفضي في النهاية إلى إلحاق الضرر بالذات، وإن اختلفت سبل إلحاق هذا الضرر.

أما البحث الثاني، وعنوانه «العولمة: الخيار الجيني»، فبحث اشتركت به في مؤتمر حول العولمة كان عُقد في ربيع عام 2003م في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الإمارات العربية[1]، وهو بحث يهتم بأخلاقيات الانتساخ البشري، وبما إذا كان هذا النوع من التدخل الوراثي يشكل خيارًا متاحًا على المستوى التقني وتجليًا ممكنًا ـ لعله الأكثر إرعابًا ـ من تجليات العولمة.

وكنت قبل كتابة هذا البحث بعدة أعوام قد أسهمت في ترجمة كتاب عن الانتساخ عنوانه «المنتسخة: الطريق إلى دوللي واستشراف المستقبل»، لمؤلفته جينا كولاتا، ما جعلني على ألفة نسبية ببعض تقنيات الانتساخ والقضايا الأخلاقية التي يثيرها، وبضربي الوعي الجديد الذي يبشر بهما، وعي العولمة ووعي الكائن المنتسخ على حد السواء. فضلًا عن ذلك، قمت عام 2003م بترجمة كتاب عنوانه «التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية» أفرد بعض فصوله لتلك التقنيات وهذه القضايا، وركز على مسألة الوعي بالافتراضات التي

---

(1) وبعد أن ألقيت ذلك البحث في ذلك المؤتمر، أرسلته إلى المجلة العربية للعلوم الإنسانية والاجتماعية التي تصدر بالكويت، حيث قامت بنشره، واستكتبت عددًا من المختصين للرد عليه. [العدد 62، السنة 22، ربيع 2004، ص 201-224]

تصادر عليها المواقف الأخلاقية المتباينة، وهي افتراضات تفعل فعلها في تشكيل تلك المواقف، لكنها تتجذر في وعينا الباطن إلى حد قد يحول دون اكتشافها[1].

أما البحث الثالث، وعنوانه «في مسألة الوعي الزائف والنسبانية الأخلاقية»، فيناقش مسألة توظيف تهم الوعي الزائف في الترويج لبعض السرديات الكبرى وإخراس الألسن والدفاع عن بعض الأنظمة الشمولية. وعلى وجه الخصوص، فإنه معني بعملية تفريغ الوعي من الدور الفاعل الذي يقوم به في التمكين من فهم العالم واستيعاب القضايا التي تشغل الأفراد، وذلك عبر اختزاله في رؤية بعينها للعالم، حيث يبلغ الاختزال في بعض الأحيان درجة المماهاة بين الوعي الحقيقي واتخاذ مواقف دون سواها[2].

أيضًا فإن هذا البحث يعالج مسألة النسبانية الأخلاقية وفق صياغة "إزيا برلن" لها في كتابه الشهير «ضلع الإنسانية الأعوج»[3]، وفيه أنكر محاولة توظيف تهم زيف الوعي في الهيمنة

---

(1) ورغم أن الكتاب الأول كان نشر ضمن مطبوعات إدارة التعليم العالي بليبيا، إلا أن حظه من التوزيع لم يكن وافرًا؛ إذ ظل مخزنًا في أقبية إحدى المؤسسات التعليمية، وإن وزعت منه بعض النسخ هنا وهناك. أما الكتاب الثاني، فقد قامت الهيئة القومية للبحث العلمي بليبيا بطبعه عام 2005م.

(2) نشر هذا البحث في المجلة العربية للعلوم الإنسانية، بالكويت، العدد 91، السنة 23، صيف 2005، ص 15-31.

(3) الذي سبقت لي ترجمته صحبة زميلي الدكتور زاهي المغيربي، ولم ينشر بعد.

على البشر وتشكيل وعي مغاير يتسق وما يتم الترويج له، كما أدافع عن مذهب التعددية، في مقابل نزعة النسبانية الأخلاقية، موضحًا الصعوبات التي تواجهها هذه النزعة والتوجهات الأناركية التي تفضي إليها، والوعي الشائه الناجم عن تبنيها.

بحث «تأسيس ريبوي لمفهوم الهوية» دراسة شاركت بها في ندوة كانت عقدت في بنغازي صيف 2003م، خُصّصت لمسألة الهوية الثقافية، وقد نشر في أول أعداد مجلة ليبية تصدر في مصر[1]. مناط عناية هذا البحث هو الأسس التي يمكن بالركون إليها تأصيل مفهوم الهوية، ودور الوعي في تشكيل هوية الأفراد والشعوب، وفيه أثير أسئلة من قبيل: ما الهوية؟ هل هي هوى وغواية، أم أنها قابلة من حيث المبدأ للتأسيس الموضوعي المحايد؟ هل ثمة هرمية تتراتب وفقها هويات البشر؟ هل الهوية وجود أو ماهية؟ خاصية سكونية ناجزة، أم عملية تتبدل عبر الزمن؟ إلى أي حد تتسق فكرة الهوية مع النزعات الشمولية، من قبيل الأممية والإنسية والتوجهات العولمية؟ هل الهوية حق أم واجب؟ هل القوميات والأديان والأيديولوجيات والأعراق هويات؟ هل يمكن للفن أن يكون هوية؟ وماذا عن العلم؟ أتراه هوية من لا هوية له؟ أم أن اختلاف الهويات يركن إلى تضارب عقائد مآل العلم أن يحسم أمرها، بحيث يكون العلم سبيلًا للخلاص من أوهام

---

(1) هي مجلة «عراجين»، التي يرأس تحريرها الأستاذ إدريس المسماري، حيث صدر ذلك العدد في يناير 2004م.

الهوية؟ ما علاقة الهوية بالتاريخ؟ وكيف يسهم الوعي في تشكيلها؟ بل كيف تسهم الهوية في تشكيل الوعي؟ هل الهويات ذكريات (موروث يشكل موضعًا مستمرًا للاجترار)، أم نتاج منجزات راهنة؟ هل صحيح أنه لا يسأل عن الهوية إلا فاقدها؟ هل الهويات، شأنها في ذلك شأن الشكول الفنية، مجرد أساليب في رؤية العالم، أما العالم نفسه فلا يتشبث بأي واحد منها؟ هل بالمقدور تشخيص الهوية بلغة مفهومية محايدة، بحيث يكون بالمقدور الحديث عنها دون الركون إلى لغة نضالية؟ أم أن خطاب الهوية مفخخ أصلًا بلغة الدعاة حراس الأصول وكهنة الأيديولوجيات؟

غير أني اهتممت خصوصًا بمسألة التأسيس الأبستمولوجي _الآكسيولوجي لمفهوم الهوية، عنيت التأسيس المعرفي الذي يركن إلى اعتبارات قيمية، كونه عندي المحور الأكثر حاسمية في هذا المفهوم، وبحسبان أن مثل هذا التأسيس قد يسهم في صياغة أسئلتنا عن الهوية على نحو أكثر بيانًا، ويبين طبيعة الوعي الذي يفترضه هذا المفهوم.

أما آخر أبحاث الباب الأول فمعني بمسألة قتل المرحمة[1] (وهو نوع من اليوثنيزيا العاملة) التي تثير جملة من القضايا الأخلاقية والقانونية والاجتماعية والنفسية. وقد اهتممت خصوصًا

---

(1) نشر هذا البحث في مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي تصدر عن جامعة الإمارات العربية، العين، العدد1، المجلة 21، إبريل 2005، ص 55_95.

بما يوصف بالانتحار المعان عليه طبيًا، وحاولت عرض المواقف التي اتخذها بعض رجالات علم الأخلاق من هذا الضرب من الانتحار، دون تصريح بالموقف الذي أنزع إليه، مؤثرًا تبيان الحقائق التي استند عليها البعض، ونقاش الافتراضات التي صادروا على صحتها، وعرض تجارب مرت بها مجتمعات قننت سبل استلال الميؤوس من شفائهم لحياتهم.

الباب الثاني، بفصوله الثلاثة: «ماهية العلم»، «خصوصيات العلم»، و«طبيعة المنهج العلمي»، مكرس برمته لمناقشة مسائل في فلسفة العلم وعلم المناهج، وهي مسائل تشكل المواقف التي تتخذ منها وعي المرء العلمي[1]. نفع المواد التي تتضمنها هذه الفصول لا يقتصر على طلاب فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية أو المنهج العلمي وطرائقه البحثية، بل قد يعم كل من يستشعر الحاجة إلى

---

(1) وكنت قد كلفت من قبل جامعة الإمارات العربية بالمشاركة في تأليف كتاب دراسي لمادة «مهارات البحث العلمي» التي تدرس على مستوى الجامعة، فكانت بعض أجزاء فصول هذا الباب مساهمتي في تأدية تلك المهمة، بعد أن أجريت عليها تعديلات تسهم في جعلها تليق بالقارئ العام، كما أضفت إليها مسائل لم يكن بمقدوري التطرق إليها في ذلك الكتاب بحكم كونه يدرس على طلبة الجامعة في مرحلتها التمهيدية. عدم توفر كتاب مهارات البحث العلمي لطلاب الجامعة في غير دولة الإماراتّ هو السبب الرئيس لضم هذا الباب في هذا الكتاب (الذي عولت فيه أيضًا ولكن بشكل نقدي على كتاب «نهج المنهج» الذي نفد من المكتبات).

الدراية بخلفية فلسفية تؤصل لتلك العلوم وتؤسس لهذه الطرائق، وهذه مسائل لا يحفل كثير من كتاب علم المناهج بنقاشها، رغم أهميتها في التمكين من فهم طبيعة النشاط العلمي.

من منحى أخر، تسهم فصول الباب الثاني من هذا الكتاب في تكريس الدعوة إلى توطين العلم التي حمل لواءها في بلادنا الدكتور محمد المفتي. الحال أنها محاولة جادة لتشكيل وعي علمي مكين، يهب العلم من التقريظ ما هو أهل له، ويدفع عنه من التهم ما هو براء منها.

إفراد باب معني بقيمية العلم، عبر إضافة فصل تاسع، عنوانه «أخلاقيات المسوح الوراثية»، لم يكن سوى عمل بنصيحة أسداها إلي أحد مقيمي هذا العمل، حيث اقترح أن يكون هناك جزء خاص يقيم علاقة صريحة بين الأخلاق والعلم. وقد تصادف أن كنت عنيت بعد دفعي بهذا الكتاب إلى كلية الآداب بجامعة قار يونس بهذه المسألة، خصوصًا بعد أن استكتبت فيها من قبل مجلة عالم الفكر التي تصدر في الكويت، فأعددت دراسة تجادل بأن العلم مشحون حتى النخاع بمواقف قيمية، وتعنى خصوصًا بقضايا أثارها في الآونة الأخيرة ما يعرف بالمسوح الوراثية[1]. على أن ثمة تطورًا طرأ على وجهة النظر التي عرضتها في الفصل السابع فيما

(1) وقد نشر هذا البحث في تلك المجلة في العدد 2، المجلة 35، أكتوبر ديسمبر 2006م، ص. 275-394.

يخص علاقة العلم والتقنية، حيث لم أعد أذهب إلى القول بالفصل الحاسم بين هذين النشاطين.

غير أنه حري بي في الختام أن أعترف دون مواربة بأنني لم أكن أضع في حسباني، حين كتبت ما كتبت من أبحاث، أنني سوف أنشرها بين دفتي كتاب عن الوعي. الواقع أن فكرة نشرها في كتاب معني بموضوعة بعينها إنما جاءت متأخرة، وهي تركن إلى فعل استبطاني عمل على تأمل المناط الذي كان يشغلني طيلة الفترة التي كتبت فيها. صحيح أن اختلاف المناسبات أسهم في إحداث تشظٍّ في المواضيع المناقشة، لكن التناول ظل ممسوسًا بهواجس مسألة الوعي التي استبين لي أنها تشكل موضع عناية رئيسة.

لكل هذا، إذا اتضح أن في مواضيع الكتاب شتاتًا لا يتسق ووضع أبحاثه تحت عنوان واحد، فحسبي منه أن يستثير في أنفس القراء، بمختلف مشاربهم واهتماماتهم، أسئلة ما كان لها أن تثار لو لم يطلعوا عليه، بصرف النظر عما إذا كان لتلك الأسئلة مركز عود تدور في فلكه، بل حتى بصرف النظر عما إذا كان يطرح أجوبة صريحة عنها.

الباب الأول

دراسات في الوعي الأخلاقي

الفصل

الأول

1

الوعي الفلسفي ومستقبل الفلسفة في الجامعات الليبية والخليجية

تقديم

لا أحد ينكر، أقله لا يتوجب أن ينكر أحد، الدور الحاسم الذي تقوم به الفلسفة في تشكيل الحضارات البشرية والوعي الإنساني على مر العصور. الحال أن كثيرًا من الأنشطة التي دأب البشر على ممارساتها إنما تعول على الفكر الفلسفي وتركن إلى نهجه إبان إجراء أية عمليات نظرية تستهدف تبرير أو تأصيل مبادئها، أو الخوض في قضايا تستثيرها تلك الأنشطة ويستبان أنها عصية على الحسم. وعلى وجه الخصوص، فإن العلم الذي يوقره المرتابون في جدوى الفلسفة إنما ينهض على أسس فلسفية صرفة، بل إن الفلاسفة أسهموا ويظلون يسهمون إسهامًا بيّنًا في تشكيل طبيعة نهجه وتسويغ مصادراته.

على ذلك، غدت الفلسفة في العقود الأخيرة في مجتمعاتنا العربية موضع استرابة من قبل جهات متعددة، حيث يوصف

الجدل الفلسفي بأنه مجرد مماحكات لفظيـة، وتكـال للفلـسفة تهـم بقصد تشويه صورتها في الأذهان والتقليل من قدرها، تهم من قبيل الغموض المفتعل، وعوز الجدوى، وتكريس رؤى مريبة تشكك في القيم والعقائد التي يتبناها المجتمع. وقد أثـر كـل ذلـك بـدرجات متفاوتة على تدريس الفلـسفة في المـدارس الثانويـة والجامعـات في مختلف أرجاء الوطن العربي، بقدر ما أثر في عدد ونوعية من يقبلون عـلى دراسـتها ويتحمـسون للاطـلاع عـلى أدبياتهـا والعنايـة بـأمر قضاياها، الأمر الـذي قلـل مـن فـرص المقبلـين عـلى دراسـتها في الحصول على وظائف تناسب تطلعاتهم.

سـوف أحـاول في هـذه الورقـة الـدفاع عـن أهميـة الفلـسفة، وضرورة تشكيل وعي فلسفي، وتسويغ جدوى هذا الفرع المعـرفي عبر تبيان الدور الذي يمكن أن تضطلع بالقيام بـه في سـياق تنميـة

المجتمع العربي ونشر الوعي بين أفراده؛ كما سوف أخلص إلى التوصية باتخاذ خطوات إجرائية من شأنها أن تعيد للفلسفة المنزلة التي تنزلتها إبان عصور الفكر العربي الإسلامي المجيدة. تحديدًا، سوف أجادل بوجوب تدريس مادة الفلسفة في المرحلتين الثانوية والجامعية في الجامعات الخليجية، موضّحًا الأضرار الناجمة عن استمرار بعض الأقطار الخليجية في حظر تدريسها أو قصره على أقسام خدمية بعينها، كما سوف أُعنى بتحديد المخاطر الناجمة عن تدريس الفلسفة على النحو الذي تدرس به في الجامعات الليبية، وعن تنسيب عدد هائل من الطلاب إلى أقسام الفلسفة بها.

غير أنني سوف أركز بداية على مسألة تشكيل وعي فلسفي مكين وأخوض في استحقاقات تشكيل مثل هذا الوعي. وعلى وجه الخصوص، سوف أبين كيف أن النشاط العلمي، الذي يحظى بقبول كثيرين من خصوم الفلسفة، مدين لها بالكثير، وبأن هذا لا يسري فحسب على العلم، بل يكاد يسري على كل نشاط بشري (يتميز فيما سوف أوضح في الفصل السادس بكونه نشاطًا قابلًا من حيث المبدأ للتمييز الوظيفي والمنهجي). أيضًا، سوف أعنى بتوضيح دور الفلسفة في تعميق الحس الاستاطيقي عند البشر، وفي تنمية مهارات التفكير الناقد والاقتدار على كشف الأغاليط والمماحكات اللفظية التي توظف في ترويج سلع فكرية مشكوك في جودتها.

طبيعة الفلسفة

يقال إن الفيلسوف أعمى يبحث في حجرة معتمة عن قطة سوداء لا وجود لها أصلًا. يزعم أيضًا أن من يتفلسف يعرف أكثر وأكثر عما هو أقل وأقل حتى ليكاد يعرف كل شيء عن لا شيء. صحيح أن الفلسفة محاولة للإمساك بما يراوغنا دومًا، وأن أربابها يتحرون الدقة في صياغة أحكامهم ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا؛ غير أن مثل هذه المزاعم إنما تبين صعوبة المهمة الملقاة على عاتق الفلاسفة، وإن كانت تشي أيضًا بكيف أن الجدل الفلسفي يشكل موضع سخرية البعض. في المقابل، لا يكاد العلم يشكل موضع سخرية أحد، بل غالبًا ما ينظر إليه على أنه يشكل أوج مراتب العقلانية البشرية، والمخلص الأوحد مما يلقاه البشر من عنت.

على ذلك، تظل الفلسفة نشاطًا معرفيًا أصيلًا لا يقل أهمية عن العلم ولا يقل عنه جدارة بالاهتمام. أكثر من ذلك أن ثمة نزوعًا بشريًا فطريًا شطر فعل التفلسف يمكن استثماره في تحقيق مقاصد لا نختلف على وجوب السعي شطرها. بيد أن تسويغ مثل هذه المزاعم يحتاج إلى بذل بعض الجهد.

لا تبدأ الفلسفة في ممارسة نشاطها الجدلي إلا عقب قيام أنشطة بشرية مغايرة، من قبيل العلم والفن والاقتصاد والسياسة، بإثارة مسائل لا يتسنى حسمها باستخدام المناهج التقليدية التي تتبناها تلك الأنشطة، ما يحتم البحث عن مقاربات ورؤى وأساليب تقص جديدة تشترط غالبا اتخاذ مواقف فلسفية.. شيء من هكذا قبيل

يبدو أن كارل بوبر يعنيه من قالته «إن المشكلات الفلسفية الأصيلة تتجذر في قضايا ملحة تقع خلف نطاق الفلسفة وتموت حال فساد الجذور[1]».

مثال ذلك أن النشاط العلمي يثير قضايا لا يقوى نهجه ولا أعرافه السائدة على حسم أمرها. هكذا يقر العلم أن غايته الأساسية إنما تتعين في تفسير ما يتم رصده من ظواهر والتنبؤ بقادم الحوادث، عبر طرح نظريات يتم دعمها استقرائيًّا بشواهد يفترض أن ترجح صحتها. بيد أن العلم يسكت عن الأسباب التي تعقلن المصادرة على غايتي التفسير والتنبؤ، قدر ما يسكت عن تحديد دلالات المفاهيم الحاسمة المتضمنة في آلية تحقيقهما، مفاهيم من قبيل النظرية العلمية والدعم الاستقرائي، فضلًا عن الشروط التي يتعين على التفسير والتنبؤ العلميين استيفاؤها.

الحال أنه لا ينكر دور الفلسفة في العلم إلا من يهرف بما لا يعرف، فالعلم الذي يحظى عادةً بتبجيل الكثيرين من أعداء الفلسفة لا يستغني بحال عنها. حسبنا من جهة أن نقتصر في هذا المقام على الإشارة إلى الدور الذي قامت به الفلسفة في تشكيل طبيعة العلم، وتحديد مناهجه، وتسويغ مصادراته، والدفاع عن قيمه؛ وحسبنا من أخرى أن نذكر بأن «استقلال العلوم عن الفلسفة

---

(1) بوبر، كارل، "بحثا عن عالم أفضل"، ترجمة: أحمد مستجير، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1996م، ص109.

لا يعني انفصالها التام عنها، ففي كل علم بقية فلسفة، وفي كل فلسفة أصداء مختلفة ومتنوعة للعلم السائد»[1].

وعلى نحو مماثل، ثمة فلسفة للرياضيات لأن القائمين على هذا العلم يواجهون مسائل لا تحل عبر تطبيق ما كانوا افترضوا من تعاريف ومسلمات وقواعد استنباطية، أسئلة تتعلق خصوصًا بماهية الأعداد، وسر اليقين البادي الذي تتسم به الأحكام الرياضية، وعلاقتها بأحكام الواقع، ومعايير التخير بين الأنساق الصورية المتكافئة التي تثير بدورها إشكالية تعريف مفهوم البساطة والإحكام بطريقة تضمن أفضلية الأنساق الأكثر بساطة وإحكامًا.

قد تكون القضايا التي يثيرها أي نشاط ويقدر نهجه على التعامل معها عصية على الحسم، لكن مجرد انتمائها إلى النشاط المعني إنما يشي بقدرته من حيث المبدأ على حسم أمرها. لهذا السبب، يمكن وصف القضايا التي تشكل موضع عناية أي نشاط غير فلسفي بالأحاجي، وهذا أمر كان أكد عليه توماس كون كثيرًا. الأحجية بالتعريف مشكلة يضمن النشاط المعني إمكان حلها، والإخفاق في حلها لا يصم النشاط بقدر ما يصم من أخفق من ممارسيه[2]. على ذلك، تظل هناك مسائل يستبان من تكرار الإخفاق

---

(1) العالم، محمود أمين، "ما هي الفلسفة؟"، في كتاب "قضية الفلسفة"، محمد كامل الخطيب (تحرير)، سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية (26)، دار الطليعة الجديدة، دمشق، 1998م، ص73.

(2) Kuhn, Thomas, “The Structure of Scientifc Revolutions”, Dickenson Publishing Co. Inc., 1972, p. 103.

في حلها أنها تنتمي إلى نشاط مغاير تمامًا، وغالبًا ما تتسم هذه المسائل بصبغة فلسفية بيّنة.

في وسع اهتمام الفلسفة بالقضايا التي تستعصي على الحسم تفسير الصعوبات التي تواجه الفلاسفة، وتعليل استمرارية الجدل الفلسفي عبر العصور، فضلًا عن فهم التغيرات التي تطرأ على مختلف المذاهب الفلسفية بسبب ما يستجد من قضايا تثيرها الأنشطة الراهنة وما يستجد من أنشطة. بيد أن هذا يعني أن عوز النشاط الفلسفي للصبغة التراكمية التي يزعم البعض اتسام العلم بها، وهذه تهمة أخرى تكال عادةً للفلسفة، إنما ينتج عن طبيعة القضايا التي تشكل موضع انشغال الفلاسفة، فهي ليست سوى قضايا عجزت أنشطة أخرى عن البت في أمرها[1].

الفلسفة رد المتكثر للأقل كثرة، رؤية الأشياء معًا من جهة الواحد، على حد تعبير أفلاطون. ولئن كانت الرؤية الفلسفية كلية بطبيعتها، فإنها تظل وليدة تساؤلات أفرزتها وقائع العصر في ظروف تاريخية بعينها، فالكلي لا يستبصر بمعزل عن العيني والمشخص:

> لقد كانت الفلسفة في اقترانها
> بالحضارات وليدة روح عصرها؛ إذ كان لكل
> عصر أسئلته الكبرى التي تركت للفيلسوف

---

(1) الحصادي، نجيب، «الريبة في قدسية العلم» منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، 1998م، المقدمة.

كي يجيب عنها، ومعنى هذا أن الواقع بكل أبعاده المعرفية والعلمية ونتاجاته الثقافية في حضارة ما، كان يثير التساؤلات التي تستدعي مهمة التفلسف، وبذلك فإن الفلسفة تبدو كحركة الوعي أو العقل النقدي الذي ينقد ويطور نفسه باستمرار في ضوء ما يطرحه الواقع من تساؤلات. غير أننا لا ينبغي أن نفهم الفلسفة كحركة للوعي أو العقل النقدي كما لو كانت هذه الحركة مجرد انعكاس لهذا الواقع، بل إنها تعود لتخصب هذا الواقع وتفتح أمامه آفاقًا جديدة ليتجاوز ذاته، وبهذا تكون علاقة الفلسفة بالواقع ـ وخاصة الواقع الثقافي ـ علاقة جدلية[1].

وبطبيعة الحال، فإن هذه الرؤية للفلسفة إنما تتسق وما يشير إليه هيجل عن بومة المينرفا (رمز الفلسفة) الذي لا يشرع في الطيران إلى ساعة الغسق، بعد أن يرخي الليل سدوله، وإن كانت تضيف توكيد الحاجة إلى قيام حركة جدلية مستمرة بين الواقع ورؤية الفيلسوف إياه.

---

(1) توفيق، سعيد، «دور الفلسفة في بنية الثقافة المصرية»، في كتاب ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م، ص 105-107.

من منحى آخر، ما إن يقدر للفلاسفة الإسهام في تحليل المسائل التي أحيلت إليهم من قبل القائمين على أنشطة مغايرة، حتى تفقد تلك المسائل أهليتها الفلسفية وتقفل راجعة إلى موطن نشأتها أو تشرع في تشكيل موضع انتماء تنفرد به. هذا هو مفاد قالة جين أوستن بأن شمس الفلسفة تقذف من جوفها كتلًا ضخمة من الغازات تشكل في نهاية المطاف، كواكب قادرة على تحقيق وجودها المستقل.

أيضًا قد تكون هناك إشكاليات لقيطة لا تنتمي إلى فرع معرفي محدد ولا تنجم عن ممارسة نشاط بعينه، وقد يعنى بها الفلاسفة ردحًا من الزمن إلى أن يشتد أزرها ويتسنى تأسيس جهة يوكل إليها أمرها، وعلى نحو كهذا يستقل النشاط المؤسس عن الفلسفة بسبب نجاحه في اكتشاف موضعه الخاص ونهجه الأكثر تحديدًا، وهذا هو شأن العلوم المستحدثة على وجه العموم[1].

الفلسفة نشاط مقلق، فهي تنفذ في أعماق المألوف، حتى يغدو أقل ألفة، كما أن لديها قدرة فائقة على الاسترابة في مختلف المعايير التي يركن إليها البشر. ثمة علامة فارقة تميز الفلسفة عن غيرها من الأنشطة البشرية تتعين في عوزها إلى مرجعية راكزة يتسنى بالركون إليها إنجاز فعل الحسم. هكذا تمتاز الفلسفة بقدرة فائقة على الارتياب في أي موضع ارتكاس يتم تكريسه، بدءًا بأحكام البداهة،

---

(1) الحصادي، قضايا فلسفية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، 2005م.

وانتهاء بقواعد المنطق، وهكذا تظل رؤية ما لم تسبق رؤيته، خلق أبعاد جديدة لم يتسن من قبل استشرافها، إنجازًا فلسفيًا بامتياز.

أيضًا، فإن الفلسفة نشاط نقدي في أساسه، ولعل هذا يفسر عزوف عموم الناس عنها. المشقة التي نلقى في دراستها ناجمة من جهة عن صعوبة ما تعرض له من قضايا، عن كونها تخوض في مناطق بكر ليست واضحة تمامًا، وعن كون الناس يستأنسون إلى دعة المألوف؛ لكنها تنجم من جهة أخرى عن لغة خطابها. الحديث عن حقائق جديدة يستدعي لغة جديدة (هيوم)، واللغة ليست مجرد وسيلة لتبليغ الأفكار، فهي مسكن الوجود (هيدجر)، كما أنها مشحونة دومًا بافتراضات مسبقة، والفيلسوف الذي يرصد رؤى لا عهد لأسلافه بها يحتاج إلى استحداث لغة تتخلص من ظلال معاني الألفاظ المألوفة التي تلوكها الألسن وتفقدها دلالاتها.

الوضوح ليس مهمًا، إنما الدقة (فاليري)؛ غير أن الفلاسفة لا يعكرون أمواههم لمجرد أن تبدو عميقة (جوركي)، والفلسفة ليست خطابًا غامضًا بل خطابًا ضد الغموض الذي يتستر وراء الواضح بادئ الرأي، ضد الواضح الذي يقبله الناس مجانًا من اللغة اليومية (الجابري).

جدوى الفلسفة

ثمة جهات تتبنى مواقف معادية من الفلسفة وتعتبرها خطرًا على قيمنا الروحية.

وعلى وجه خاص، فإنها ترى في الفلسفة سبيلًا إلى نزعات مادية تنكر الدين وتعبث بالعقائد والقيم الأخلاقية، الأمر الذي يستوجب حماية النشء من آفاتها وحظر تدريسها في مختلف مراحل التعليم.

بيد أن هذه الجهات تغفل أن النزعات المادية لا تعدو أن تكون نتاجًا من نتاجات الفكر الإنساني، وأن المذاهب الروحية المتسقة مع تعاليم الدين والأخلاق نتاج آخر لا يقل أصالة. لقد طرح مفكرو الإسلام، وكثير من فلاسفة الغرب والشرق، مذاهب فلسفية أصيلة تروم الحجاج عن النقل بالعقل، وتستهدف طرح أسس عقلية خالصة للعقائد الدينية. أكثر من ذلك أنهم اهتموا خصوصًا بدحض النزعات المادية التي تشكك في تعاليم مركزية في عقائدنا الثيولوجية.

من منحى آخر، ثمة مسائل فلسفية أصيلة لا تتعلق أصلًا بالقيم والأخلاق، بل تعنى بمفاهيم إبستمولوجية (معرفية) أو استاطيقية (جمالية) أو أنطولوجية (وجودية) لا تخفى أهميتها ودورها في تشكيل مسار الفكر الإنساني.

الحال أن لكل نشاط بشري تقريبًا فلسفته التي تعنى بتبيان طبيعته وعرض أصوله ومقاربة أسئلته التي استعصت على القائمين عليه. ثمة فلسفة للاقتصاد، وأخرى للسياسة، وثالثة للفن، ورابعة للعلم، وخامسة للرياضيات، وهكذا. الفروع الفلسفية تكاد تتعدد بتعدد الأنشطة التي يمارسها البشر، وقائمتها قابلة لأن تطول وفق ما يستجد منها.

فضلًا عن ذلك، فإن الفلسفة مشروع تنويري يكرس قيم العقلانية والموضوعية والتسامح والتعددية، ونبذها إنما يعمل على تكريس توجهات ظلامية تخفي الحقائق وتطمس معالمها، قدر ما يشجع على ازدهار حركات التطرف التي تتسم بنزوعات دوجماطيقية تعادي الآخر وترفض الحوار معه. الراهن أن الفلسفة لا تقتصر على الدعوة إلى تكريس تلك قيم الإنسانية السمحاء التي يدعو إليها الدين نفسه، بل تعمل على تسويغها وتبيان كيف أن تطور الحضارة البشرية رهن بالالتزام بها.

لا تتضمن الدعوة إلى تدريس الفلسفة الترويج لمذهب فلسفي بعينه، بل تحض على تبني النهج الفلسفي في التفكير والجدل والإقناع، ولذا فإن دعوتي إلى تدريس الفلسفة إنما تقترن مع دعوة إلى تدريسها على نحو بعينه. يتعين أن نتذكر أن المنطق فرع رئيس من فروع الفلسفة، وأن الكشف عن الأغاليط ومختلف سبل التضليل التي تمارس في مختلف السياقات مهام تناط بهذا الفرع، ناهيك عن الدور الذي قام به المنطق تاريخيًّا في تطوير العلوم الرياضية وتأسيسها. إن الفلسفة التي ندعو هنا إلى وجوب تدريسها ليست معنية بما ارتآه هذا المتفكر أو ذاك، بقدر ما هي معنية بالأسباب التي ركن إليها المتفكر حين ارتأى ما ارتأى.

مثال ذلك أنه قد يدرس كتاب في الأخلاق قضايا لا تؤرق المجتمع الذي نعيش فيه، لكن ذلك لا يعني أن الكتاب تعوزه الأهمية، فالأمر المهم ليس حل المسألة الأخلاقية، بل طريقة حلها،

وكيفية الدفاع عنه، وفحص الافتراضات التي تم الركون إليها دون جدل. إن فحص الافتراضات المصادر عليها ليس بأي حال مهمة سهلة، لكنه ضروري.

ذلك أن محاباة المرء تتجذر في الأشياء التي يقبل صدقها يقينًا، وهي غالبًا ما ترتهن بتاريخه الشخصي. يتوجب أن ندرك الافتراضات التي نصادر على صحتها، فهي تمارس تأثيرًا على الرؤية التي نختار الدفاع عنها، بل تؤثر حتى في درجة ثقتنا في بعض الحقائق[1].

هذا يعني أن جدوى الفلسفة لا يستبان فيما يقره الفلاسفة من تعاليم، بل يتعين خصوصًا في نهجها الناقد، في قدرتها المستمرة على إثارة الشكوك فيما نركن إليه من مزاعم، في حدس الفجوات المستسرة في صرح مفاهيمنا المعرفية والثقافية والأخلاقية (وايزمان)[2]، وفي دعوتها لقيام المرء بالدفاع عما يتبناه من رؤى، والتنصل مما كان أقر من مواقف بمجرد أن تتضح له مستجدات مناوئة لم يكن قد أخذها في حسبانه.

الدراية التي تدعو إليها الفلسفة باعتراضات الآخرين على ما

---

(1) Thomas F. Wall, Thinking Critically About Moral Problems, Wadsworth, Canada, 2003, p.431.

(2) وايزمان، فردريك، "كيف أرى الفلسفة"، في كتاب "كيف يرى الوضعيون الفلسفة"، تحرير: أي.جي.أير، ترجمة: نجيب الحصادي، دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1994م، ص66.

يقره المرء من رؤى إنما تسهم في تفهمه رؤاه وقدرته من ثم على استبانة ما يعتورها من خطل. العاجز عن إدراك رؤى الخصوم عاجز بالتعريف عن تأسيس رؤيته، وهذا على وجه الضبط هو حال من ينكر جدوى الفلسفة ويصر على حظر تدريسها.

ولا يفوتنا أيضًا أن نذكر الدور الحاسم الذي تقوم به الفلسفة في تربية وجدان الأفرا والمجتمع وتنمية إحساساتهم ومشاعرهم الاستاطيقية. ثمة حاجات جمالية للفن الحقيقي تعمل أدبيات علم الجمال على فهمها وتعميق فعل الاستمتاع بتلبيتها. بكلمات أخرى، الفلسفة سبيل من سبل مكافحة التلوث الوجداني الذي يتعرض له المجتمع، وهي أقدر من غيرها على تبيان أصول الخطل الكامن فيما استشرى من أعمال توصف بهتانًا بأنها فنية.

وأخيرًا، ثمة تناقض ظاهر في موقف الداعين إلى تبني العلم وسيلة للخلاص مما تعانيه مجتمعاتنا من تخلف حين يتبنون الدعوة إلى حظر الفلسفة. إذا كان العلم معلمة الحضارة الإنسانية الراهنة الأساسية وكانت التقنية خيارنا في تطوير مجتمعاتنا، وإذا كانت الفلسفة تقوم بدور حاسم في تشكيل طبيعة العلم والدفاع عن قيمه، فإن الداعين إلى حظر الفلسفة، حال تبنيهم ذلك الخيار، إنما يمارسون سلوكيات «لودايتية» تلحق الضرر بالذات.

الفلسفة في الجامعات الخليجية

دأبت جامعات مجلس التعاون الخليجي في الآونة الأخيرة على التوكيد على تلبية حاجة سوق العمل، الذي لا يبدو في ظاهره في

مسيس حاجة إلى متخصصين في العلوم الفلسفية. غير أن الاحتكام إلى استحقاقات هذا السوق واعتمادها موجّهًا وحيدًا لما تقوم المؤسسات التعليمية المختلفة بتدريسه مسألة خطيرة في أساسها (مريم لوتاه). ثمة معتقد شائع في فلسفة التعليم يتوهم أن عملية التنمية تقوم أساسًا على عملية التصنيع وما يرتبط بها من تكنولوجيا وعلوم تطبيقية، وفي هذا إغفال لكون تقدم التطبيقات العملية مستحيل في غياب تطوير المجال النظري في العلوم[1].

وحتى على افتراض أن الفلسفة عاجزة عن إيفاء أي من احتياجات السوق، فإن الشاغل الذي يتوجب أن يشغلنا هو تقديم خدمات للمجتمع، وقد تتمثل هذه الخدمات في تعميق وعي أفراده، وتنمية قدراتهم على التفكير الموضوعي، وإرهاف مشاعرهم الجمالية والفنية، وغرس قيم التسامح وتقبل الرأي الآخر في نفوسهم، وتوعيتهم بقضايا إنسانية أرقت الفكر البشري بل شكلت تاريخه، ولا ريب أن تدريس الفلسفة إنما يسهم بشكل فاعل في تحقيق كل ذلك.

ثمة خصوصيات ثقافية تفسر (دون أن تبرر) المواقف المناوئة للفلسفة التي تتبناها بعض الجهات الرسمية في بعض أقطار دول مجلس التعاون الخليجي. لا ريب أن الدين يشكل في المجتمع العربي

---

(1) توفيق، سعيد، "دور الفلسفة في بنية الثقافة المصرية"، في كتاب ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م، ص 139.

في مجمل عمومه، والمجتمع الخليجي (الأكثر محافظة) بوجه خاص، المكون الثقافي الأبرز، وهو العنصر الرئيس في قيم أفراده، وأن الدين يتخذ مواقف صريحة من الكثير من القضايا الأخلاقية.

ثمة فرق بين القضايا الأخلاقية والمشاكل الاجتماعية. قد يشكل الإجهاض على سبيل المثال مشكلة اجتماعية في بعض الأقطار العربية، المكتظة بالسكان خصوصًا، لكنه لا يشكل قضية أخلاقية، كون الدين يحسم أمرها. القضايا التي تثيرها عقوبة الإعدام والمواد الإباحية في المجتمعات الغربية المعاصرة لا تثار في مجتمعنا العربي، كونها سلوكيات محرمة وفق تعاليم الدين.

ولكن في حين أن اتخاذ الدين مواقف صريحة من القضايا الأخلاقية قد يسهم في انحسار الدور الذي تقوم به الفلسفة في تشكيل وعي الأفراد، فإنه لا يلغيه تمامًا. فمن جهة، تمامًا كما أن النزوعات المادية لا تستنفد الفلسفة، فإن القضايا الأخلاقية لا تستنفدها. ومن أخرى، هناك قضايا أخلاقية خلافية تستجد باستمرار، تنجم عن تطور المجتمع وتعرضه لثقافات أخرى، قدر ما تنجم عن استحداث تقنيات جديدة، وهي قضايا لا يتخذ الدين بطبيعة الحال منها موقفًا محددًا. والفلسفة هي النشاط الأقدر على التعامل معها. مداولة الأجنة، وانتساخ البشر، وقتل المرحمة، أمثلة بينة على هكذا قضايا.

على أن قائلًا قد يقول إن مثل هذه القضايا لم تصبح بعد ملحة في مجتمعنا؛ لكنها تظل تناقش على المستوى النظري، كما أن

التطورات المتلاحقة التي تشهدها المنطقة قد تعجل بإثارتها على المستوى العملي في المستقبل القريب.

مستقبل الفلسفة في دول مجلس التعاون الخليجي ليس مشرقًا تمامًا، فلقد ألغي تدريسها كلية من التعليم في مراحله الدنيا والعليا في بعض الأقطار، فيما اقتصر تدريسها في أقطار أخرى على التعليم الجامعي. مبلغ علمي أن الفلسفة لا تدرس بوصفها تخصّصًا مستقلًّا إلا في الإمارات العربية المتحدة والكويت، ولا تدرس على مستوى الدراسات العليا إلا في الكويت، وأن أقسام الفلسفة في قطر وعمان أقسام خدمية، تطرح مواد لطلاب أقسام أخرى دون أن تقوم بتخريج أية دفعات، في حين أنها لا تدرس في بعض الدول إلا في أقسام الدراسات الإسلامية غير المهيأة أصلًا لتدريسها بمقتضى طبيعة مناهجها.

وكما أسلفت، ثمة حاجة إلى إعادة النظر في طبيعة تدريس الفلسفة، فهو يعاني في وطننا العربي عمومًا من اختلالات جمة. مثال ذلك أن المنطق يدرس في بعض الجامعات، أحيانًا بوصفه متطلب كلية، بطريقة لا تسهم كثيرًا في تنمية مهارة التفكير الناقد. صحيح أن الطلاب يتعلمون قواعد المنطق وكيفية تطبيقها على حجج صورية، لكنهم يغرقون في فيض من الرموز يحول غالبًا دون قدرتهم على تبين مواضع الخلل في الحجج الفاسدة، ويعرقل اقتدارهم على كشف الأغاليط. وحتى إذا نجح المتميزون منهم في القيام بمثل هذه المهام، فإنهم يظلون عاجزين عن التفكر المنطقي

المنتج، الذي يقيم علاقات منطقية ليست معطاة أصلًا. وكما يقر جاكوب هنتيكا، أحد أبرز أعلام المنطق المعاصرين:

> كان المنطق في الأصل هو دراسة التفوق في التفكير، لكنه صار .. مجرد دراسة لكيفية تفادي الوقوع في الأخطاء في المنطق، وليس لكيفية حفاظ المرء على فضيلته المنطقية... [حيث] يتم تخصيص معظم الوقت لتعريف الطلاب بقواعد الاستدلال.. التي هي مجرد قواعد احترازية لتفادي الأوهام والضلالات، فهي لا تدلنا على الكيفية التي يفكر بها الناس في واقع الأمر، ولا الكيفية التي ينبغي التفكير بها[1].

وكما يوضح هنتيكا، تمامًا كما أن المرء لا يتعلم الشطرنج بمجرد إتقان قواعده، فإن تعلم قواعد القياس لا يضمن تنمية مهارة التفكير المنطقي. إن دراسة المنطق تستدعي تعلم استراتيجيات تقحم الطالب في عملية التفكير، عوضًا عن تعلم كيفية تطبيق قواعد شكلية بطريقة آلية صرفة.

---

(1) جاكوب هنتيكا، "حول المهام التعليمية للفلسفة"، ديوجين، العدد 136/ 192، المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية، مطبوعات اليونيسكو، القاهرة، يناير 2003م، ص 90.

وعلى نحو مماثل، لم يعد علم الأخلاق دراسة للامتياز الأخلاقي، وإنما غدا دراسة لكيفية تفادي الأخطاء الأخلاقية، عبر تبيان كيف يتسنى للمرء أن يحافظ في الحالات المتطرفة على فضيلته والإبقاء على نقائه وطهارته. الحال أن الحديث عما يسمى بأخلاقيات العمل إنما يعني عرض حفنة من الممارسات التجارية المشبوهة[1].

أيضًا قد تكون هناك حاجة إلى التوكيد على دراسة الفلسفة في ضوء ما يشغل المجتمع العربي من قضايا، وعلى النهج الذي تدرس به، بما يكفل تكريس قيم التسامح الفكري والموضوعية. غير أن خيار إلغائها كلية من مختلف مراحل التعليم، إنما يسهم في خلق المزيد من التابوهات، وتنشئة أجيال عاجزة عن تفهم الآخر والحوار معه، كما يسهم في الحول دون إعمال مهارات التفكير التي يوصي الدين نفسه بإعمالها.

الحال أن مستقبل العلوم الإنسانية والاجتماعية بأسرها ليس واعدًا تمامًا في غياب شمس التأصيل الفلسفي، فهذه العلوم أحوج من غيرها إلى هكذا تأصيل. ثمة عوائق تعرقل تطبيق النهج العلمي في علوم الاجتماع والنفس والتاريخ يتخذها البعض ذريعة في سلب أحقية انتمائها إلى طائفة العلوم المعترف بها. لست هنا في مقام الخوض في حل هذه الإشكالية، لكنه يستبان أنها إشكالية فلسفية صرفة.

---

(1) المصدر السابق، ص 89-90.

ينضاف إلى ذلك أن تدريس التاريخ دون نقاش قضايا فلسفة التاريخ إنما يخفق في توضيح مسائل لا غنى لطالب التاريخ عن الدراية بها. إن تحديد الأسس التي تقوم عليها الحضارات البشرية، وتوضيح طبيعة التفاعل الذي يقوم بينها، وتبيان العوامل المحركة للتاريخ، فضلًا عن خصائص المنهج التاريخي التي تشكل خصوصيات هذا الضرب من المعارف، إنما يثير قضايا تشكل موضع عناية الفلاسفة، لكنها تعين على فهم علم التاريخ، بل إن فهم هذا العلم دون الدراية بها قد يكون عصيًا. وكذا هو الحال نسبةً إلى علوم النفس والاجتماع والسياسة التي أسهم الفلاسفة إسهامًا واضحًا في تأسيسها وتطورها. وكما يقر روزنبرج:

> الراهن أن الفلسفة ... شرط ضروري مسبق لفهم التاريخ، وعلم الاجتماع، وسائر دراسات العلم ومناهجه وإنجازاته وإمكاناته المستقبلية. لقد غدت الإشكاليات الفلسفية الكلاسيكية، من قبيل إشكالية حرية الإرادة في مقابل الحتمية، ما إذا كان العقل جزءًا من الجسم، أو ما إذا كان ثمة براح للمقصد والذكاء والمعنى في عالم مادي صرف، إشكاليات ملحة، واتخذت صياغتها وفق اكتشافات ونظريات علمية[1].

---

(1) Rosenberg, Alex, Philosophy of Science: a contemporary introduction, Routledge, London, 2002, p. 2.

فكرة حماية النشء من الفلسفة التي يركن إليها البعض في تبرير حظرها إنما تشي بنزعة أبوية لم يعد هناك ما يسوغها في ضوء التطورات التي حدثت في وسائل الاتصال ونشر المعلومات. لن أعول هنا في مناوئة هذه النزعة على الحجج التقليدية التي تركن إليها التيارات الليبرالية، والتي عبَّر عنها جون ستيوارت مل أبلغ تعبير[1]، ولن أعول على تحذير إزيا برلن الشهير من مخاطر التوجهات الاستبدادية التي تنجم عن هكذا نزعة والتي تشكل خطوة أولى شطر دهاليز الاستبداد[2]، وإنما أقتصر على الإشارة إلى وضع راهن يشي بتعذر حماية النشء من التعرض لأي شيء.

لقد غدت أجهزة شبكات المعلومات توفر لكل راغب أي شيء يرغب في الاطلاع عليه، كما أن حظر مواد بعينها عبر استحداث برمجيات خاصة قد ثبت إخفاقه؛ لأنه سوف يطول مواد أخرى نرغب في الإبقاء عليها. الرقابة على شبكة المعلومات غير فعالة عمليًّا، فيما يقول توماس وول، جزئيًّا لأن برمجيات الحجب ليست دقيقة بحيث تقتصر على استبعاد ما نود استبعاده[3]. ولأن

---

(1) Mill, John Stuart, "On Liberty", from Utilitarianism. New York: Bobbs- M Merrill, 1957.

(2) Berlin, I., 'The Crooked Timber of Humanity", Fontana Press, Harper Collins Publishers, London, 1991

(3) Wall, Thomas F. Thinking Critically About Moral Problems, Wadsworth, Canada, 2003, p. 390.

النفس البشرية تتوق عادةً إلى الدراية بما يحجب عنها، ولأن إشباع فضولها قد يتم بطرق غير منهجية ودون ترشيد مستنير؛ فإن العمل على حماية النشء قد يؤدي إلى إلحاق الضرر بهم.

من منحى آخر، فإن عوز الخلفية الفلسفية يؤثر حتى على نوعية الأبحاث التي يقوم بها أعضاء هيئة التدريس، ناهيك عن الطلبة، في جامعات مجلس التعاون في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهذا أمر كان نبهني إليه سكرتير إحدى المجلات العلمية المتخصصة في تلك العلوم في إحدى جامعات الخليج[1].

هكذا نجد أن كثيرًا من الأبحاث، إن لم يكن أغلبها، تطبيقي يقتصر على إجراء دراسات ميدانية؛ أما حظوظ الدراسات النظرية التي تطرح رؤى جديدة في العلم المعني أو تستشرف تحولات في مساره فليست وافرة، بل تكاد تكون منعدمة. صحيح أن التوجهات العملية والتطبيقية التي تكرسها جامعات ودول مجلس التعاون تسهم في هذا الوضع، غير أنه يتوجب علينا أن نتذكر أن الأبحاث النظرية، بما تتطلبه من خلفيات فلسفية، أكثر صعوبة أساسًا لكونها تستدعي مهارات فلسفية.

الراهن أن البعض لا يتفهم حتى أهمية مثل هذه الأبحاث ولا

---

(1) الدكتور محمد أحمد السيد، سكرتير مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الإمارات وزميلي بقسم الفلسفة.

يستشعر الحاجة إليها. أذكر أنني حين كلفت برئاسة لجنة في إحدى الجامعات الخليجية طلب منها إعداد كتاب لتدريس مادة في مهارات البحث العلمي، أمضيت بعض الوقت في إقناع بعض الزملاء بأهمية عرض خلفية فلسفية توضح ماهية العلم وتحدد أهدافه ومصادراته وتسوغ قيمه؛ فما كان من أحد أعضاء اللجنة إلا أن قال، مستشهدًا على ضآلة تلك الأهمية: «لقد أمضيت سنين طويلة في كتابة أبحاث علمية، نشر كثير منها في مجلات علمية من الفئة الأولى، رغم أنني لا أعرف شيئًا عما تتحدث عنه».

لقد ذكرني قوله هذا بقالة هيدجر إنه محتم على أي تفسير يتغرض الفهم أن يكون فهم أصلًا ما أراد تفسيره، ما يعني أن «نقص الوعي المسبق بما يكون موضوعًا للبحث والتساؤل يعوق منذ البداية إمكانية التساؤل، ومن ثم إمكانية التفسير ذاتها»[1]. إن الذي تعوزه الدراية بالفلسفة قد تعوزه حتى القدرة على استثار الأسئلة النظرية، ما يجعله يقلل من قيمة محاولة الإجابة عنها.

وبطبيعة الحال، فإننا لا نستطيع عزل الواقع الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي يشكل طبيعة المجتمع عن المنزلة التي تتنزلها الفلسفة في نفوس أفراده. حرية الفكر شرط لازم لازدهار الفلسفة،

---

(1) توفيق، سعيد، "الإبداع الفني والوعي الجمالي"، في كتاب: ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م، ص 90.

تمامًا كما أن تقييد الحريات شرط لازم لازدهار حركات التطرف الرافضة للتعددية بمختلف أنماطها.

أخلص من كل هذا إلى الدعوة إلى تأسيس أقسام للفلسفة وإعادة فتح ما أغلق منها في جامعات مجلس التعاون التي تشتمل على كليات للآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، فضلًا عن الدعوة إلى تدريسها في المرحلة الثانوية. وعلى أقل تقدير، يفترض ألا تتخذ قرارات غلق أقسام الفلسفة وحظر تدريسها قبل عقد ندوات تتيح لأشياع الفلسفة الدفاع عن أهميتها وتبيان الدور الذي تقوم به في تنمية المجتمع، والرد على اعتراضات مناهضيها.

يتوجب أيضًا تدريس الفلسفة عبر مقاربة إشكالياتها، على حساب مقاربتها التاريخية السائدة، دون إغفال لوضع الإشكاليات الفلسفية في سياقها التاريخي. القيم التي تعمل الفلسفة على تكريسها والمهارات التي تسهم في تنميتها لا ترتهن بالدراية بالمذاهب والحركات الفلسفية بقدر ما ترتهن بالدراية بمناهجها، بطريقتها في الإجابة عن الأسئلة التي أثارتها، وبقدرتها على الرد على اعتراضات الخصوم.

ولأن دراسة الفلسفة عصية بسبب طبيعة القضايا التي تشغل اهتمام القائمين عليها، يتعين ألا يلتحق بأقسام الفلسفة إلا من يتميز من الطلاب. ولأن هناك عزوفًا عن الالتحاق بأقسام الفلسفة في

دول مجلس التعاون، ثمة حاجة إلى نشر الوعي الفلسفي عبر وسائل الإعلام، فإن تعذر ذلك تعين على أقل تقدير إتاحة الفرصة لأولي الاختصاص للدفاع عن رؤاهم عبر تلك الوسائل، بحيث تعرض مسألة تدريس الفلسفة بوصفها قضية خلافية جديرة بالنقاش. أيضًا، يتوجب توفير فرص مناسبة للعمل بما يغري الطلاب الجدد بالالتحاق بأقسام الفلسفة.

فضلًا عن ذلك، ثمة حاجة إلى العناية ببعض التخصصات الفلسفية التي استحدثت في الآونة الأخيرة بسبب الطفرات التكنولوجية الهائلة التي شهدها العقدان الأخيران من القرن العشرين، ومن أهمها أخلاقيات علوم الحياة وعلم أخلاق البيئة، خصوصًا أن علاقة مثل هذه العلوم الآصرة بالعلم والتقنية قد تغري الطلبة بالانضمام إلى أقسام الفلسفة وتقنع المشككين في جدوى الفلسفة بأهميتها وبقدرتها على مواكبة ما يستجد من قضايا.

حري بي أيضًا أن أشير إلى أن الفلسفة حاضرة في المشهد الثقافي في الخليج، خصوصًا عند المعنيين بالقضايا السياسية والنقد الأدبي والأعمال الإبداعية، وإلى أن هناك استشعارًا بيّنًا بأهميتها في تشكيل الوعي بين أوساط المثقفين. الحال أن الأنشطة الثقافية التي تشرف عليها جهات رسمية في مجلس التعاون لا تتخذ في الغالب موقفًا مناهضًا من الفلسفة، بل تسهم في تعزيز دورها، وتستضيف

شخصيات فلسفية بارزة، يتم الإعلان عنها وتغطيتها إعلاميًّا. إن هذا إنما يعني أن المناخ الثقافي قد يكون مهيّئًا لازدهار الفلسفة، وبقي أن تسهم الجامعات في إنجاز هذه المهمة الحاسمة التي تعين على تشكيل مستقبل المجتمع الخليجي بأسره.

الفلسفة في الجامعات الليبية

قد يكون حال الفلسفة في ليبيا أفضل كثيرًا منه في الخليج، لكنه يظل سيئًا. هناك توجه تتبناه بعض الجامعات الخليجية شطر التدريس باللغة الإنجليزية، وهذا يُصعِّب عملية تدريس الفلسفة فيها، ويقلل من عدد الراغبين في دراستها، فضلًا عن صعوبات أخرى تتعلق بأهمية اللغة في تشكيل وعي الأفراد وانتماءاتهم. في المقابل، فإن الفلسفة تُدرّس بالعربية في الجامعات الليبية، حتى على مستوى الدراسات العليا، وإذا حدّثت نفس أحد المشرفين على رسائل الماجستير بتكليف من يشرف عليهم بأية نصوص أجنبية، فإن عليه أن يتوقع لجوء طلابه إلى زملائهم في أقسام اللغة الإنجليزية.

أيضًا، لا تشكل ندرة المنسبين إلى أقسام الفلسفة مشكلة في الجامعات الليبية، فهي تعاني من كثرتهم. لقد درّست عقدين من السنين في جامعة قار يونس بمدينة بنغازي، حيث يبلغ متوسط عدد طلاب الفلسفة فيها ما يقرب من ألف طالب، رغم أن عدد سكان

تلك المدينة لا يتجاوز المليون[1]. وبطبيعة الحال، فإن هذه الأعداد الهائلة تؤثر سلبًا في نوعية التدريس، حيث يغلب التدريس التلقيني، ويتخرج الطلاب دون وعي بأهمية الفلسفة ودورها، بل إن تنسيب من ينسب من الطلاب إلى قسم الفلسفة في تلك الجامعة لا يتم وفق رغباتهم بل وفق رغبات من حصلوا على نسب عالية في الثانوية العامة، الذين يعزفون عادةً عن الالتحاق بهذا القسم ويشغلون أماكن تلزم ذوي النسب المتدنية بالالتحاق به[2].

ومهما يكن من أمر، فإنه باستثناءات تكاد لا تذكر، وإن ظلت لأسباب فردية متميزة، لم يكن من خريجي الدفعات التي درّست من أفصح عن قدرات تحليلية نقدية تليق بخريج الفلسفة. الحال أن

---

(1) بالمناسبة، حتى عام 2004م كان عدد الطالبات اللاتي يدرسن الفلسفة في جامعة الإمارات العربية لا يتجاوز خمس عشرة طالبة، في حين لا يدرسها، ولا يرغب في دراستها، أحد من الطلاب. وقد وصل هذا العدد إلى طالبتين عام 2006م، ثم اتخذت الجامعة قرارًا بأن يصبح القسم قسمًا خدميًا لا ينسب إليه أي طلاب.

(2) غير أن للجامعة العذر في تبني هذه الطريقة في التنسيب؛ إذ لا سبيل لتلبية رغبات كل الطلاب، كما أنه من العدل أن تعطى لذوي النسب العالية أولوية في اختيار الأقسام. الخلل إنما يرجع في أصله إلى الأعداد الهائلة التي تنسب إلى الجامعاتغير أن للجامعة العذر في تبني هذه الطريقة في التنسيب؛ إذ لا سبيل لتلبية رغبات كل الطلاب، كما أنه من العدل أن تعطى لذوي النسب العالية أولوية في اختيار الأقسام. الخلل إنما يرجع في أصله إلى الأعداد الهائلة التي تنسب إلى الجامعات.

الحاصلين على تراتيب عالية من الخريجين، إنما يحصلون عليها في الغالب، وتتاح لهم من ثم فرص مواصلة دراستهم العليا، عبر ممارسة عمليات استظهار لا تسهم بأي حال في توسيع مداركهم أو في تنمية مهاراتهم النقدية والتحليلية. أسوأ من ذلك أن بعضهم غالبًا ما يستمرون في ممارسة تلك العمليات إبان دراساتهم العليا. بيد أن هذا لا يقتصر خصوصًا على الفلسفة، وإنما يشكل صعوبة يعاني منها التعليم العالي في ليبيا بوجه عام.

ثمة إشكاليات أخرى تواجه تدريس الفلسفة في الجامعات الليبية، لكنها لا تخرج عن تلك التي تواجه سائر التخصصات. من بين هذه المشاكل المشتركة قيام أعضاء هيئة التدريس بالتدريس في عدة جامعات، بسبب تدني دخولهم، بما ينجم عنه من تدنٍّ في عطائهم الأكاديمي.

لن أُفصِّل في هذا، فقد فصّل فيه كثيرون غيري، غير أنه من المهم أن أشير هنا إلى غياب العمليات التقويمية التي تستهدف تمكين العملية التدريسية من تحقيق نتائجها المرجوة، والتي تحول دون ذلك التدني. عادةً ما تقتصر الكليات على طلب توصيفات للمواد التي تدرس، لكن نزر من يُلبّون هذا الطلب يظل يسيرًا، كما أنه لا يكفي بذاته إلى تحقيق أي شيء يستحق الذكر.

أما في الجامعات الخليجية، فإن عضو هيئة التدريس مطالب

بتحديد أهداف المواد التي يقوم بتدريسها، وتحديد مخرجاتها التعليمية، وربط تلك الأهداف والمخرجات بأهداف ومخرجات كل من الكلية والجامعة. أيضًا، فإن هناك ما يعرف باسم اختبار المعارف التخصصية، الذي يتضمن أسئلة متوسطة العمومية عن كل ما درسه الطالب، يجرى قبل تخرجه بهدف معرفة إلى أي حد نجح القسم المعني في تحقيق الأهداف التي آل على نفسه تحقيقها. يفترض أيضًا أن يقوم كل قسم بمقارنة أهدافه ومخرجاته مع أهداف ومخرجات جامعات عالمية مرموقة، وبتحديث مناهجه وخططه التدريسية بشكل دوري.

فضلًا عن ذلك، فإن هناك عناية خاصة بتطوير طرق وأساليب التدريس والتقويم، وبتسخير التقنية في خدمة مقاصد تعليمية، كما أن هناك اهتمامًا خاصًا بالتعلم الذاتي. وكما نعلم جميعًا، لا شيء من هذا القبيل يتم في جامعاتنا الليبية، حيث تترك الحرية كاملة لعضو هيئة التدريس في تدريس ما عنَّ له، بالطريقة التي يرتئي، دون أن يترتب عن إخفاقه في تطوير أدواته أي شيء تقريبًا.

أيضًا فإن الصرامة التي تتسم بها معايير الترقية في بعض الجامعات الخليجية؛ إذ لا مثيل لها ربما حتى على مستوى الكثير من الجامعات الأجنبية، لا تقارن مع معايير الجامعات الليبية التي تبدي مرونة وتساهلًا في تعاملها مع هذه المسألة. وبطبيعة الحال، فإن هذا

يؤثر بشكل مباشر في قدرات وعطاء أساتذة الجامعة الليبيين، قدر ما يؤثر في مخرجات الجامعة التعليمية.

غير أنه لا يفوتني أن أشير إلى أن الإمكانات التي تسخر في الجامعات الخليجية لأعضاء هيئة التدريس أفضل بكثير من تلك المتوفرة في بلادنا، ولئن كان في هذا التماس لبعض العذر لأساتذة جامعاتنا، فإنه لا يعفي المسؤولين إطلاقًا من تبعات تردّي المستوى الأكاديمي في تلك الجامعات.

وفي حين تبالغ الجامعات الخليجية في الربط بين تنسيب الطلاب إلى مختلف التخصصات وحاجة سوق العمل إليها، تبالغ الجامعات الليبية في إغفال هذا الأمر، ولعل الأعداد الهائلة التي تنسب إلى أقسام الفلسفة بها خير دليل على ما أقول. إن هذا يجعلنا نتساءل: ما جدوى تخريج ألف طالب كل أربع سنين في قسم الفلسفة في مدينة لا يتجاوز عدد المدارس الثانوية التي تدرس مادة الفلسفة فيها عدد أصابع اليدين؟[1].

المجتمع الليبي ليس أقل تقليلًا من شأن الفلسفة من المجتمع

---

(1) بيد أن الأعداد الهائلة لا تعكس بأي حال تبني المجتمع لموقف إيجابي من الفلسفة. الحال أن المسألة إدارية صرفة (أعداد هائلة من الحاصلين على الشهادة الثانوية تجد الدولة نفسها ملزمة بتنسيبهم إلى الجامعات) ولا تشي بتنفيذ سياسة تربوية جادة.

الخليجي، وإن اختلفت أسباب الحط من قدرها. الخوف على قيم المجتمع لا يشكل عاملًا حاسمًا في عداء الفلسفة في المجتمع الليبي، الذي يبدو أكثر ليبرالية في هذا الخصوص. حتى الاسترابة في جدواها ليست عاملًا مهمًّا، فما يقال عنها يكاد يسري على تخصصات إنسانية وحتى طبيعية كثيرة أخرى. ذلك أن خريجي الجامعات في ليبيا يعانون من صعوبة الحصول على وظائف بصرف النظر عن تخصصاتهم. الحال أن هناك عوزًا في الإحساس بخطر الفلسفة، ناجم في الغالب عن عدم الدراية بالدور الذي يمكن أن تقوم به في تنمية المجتمع، وتوسيع مدارك أفراده، وتنمية مهاراتهم النقدية، وهذا عامل مشترك في المجتمعين الليبي والخليجي.

هكذا أخلص إلى وجوب التقليل من عدد الطلاب المنسبين إلى أقسام الفلسفة في الجامعات الليبية، واستحداث عمليات تقويمية من شأنها أن تسهم في تحسين نوعية التدريس، كما أخلص إلى التوكيد على ما كنتُ أكدتُ عليه في معرض حديثي عن الجامعات الخليجية، خصوصًا تدريس الفلسفة عبر مقاربة إشكالياتها، على حساب مقاربتها التاريخية السائدة، وقصر التنسيب إلى أقسام الفلسفة على من يتميز من الطلاب، فضلًا عن العناية ببعض التخصصات الفلسفية التي استحدثت في الآونة الأخيرة.

أما عن حضور الفلسفة في المشهد الثقافي الليبي، فأقول إن

الفلسفة قد وجدت سبيلها إلى المحاضرات والندوات والدراسات الثقافية عبر النقد الأدبي الذي يشكل عناية طائفة كبيرة من المثقفين الليبيين. فضلًا عن ذلك، فإن الأيديولوجية التي يتبناها النظام الرسمي، بما تثيره من قضايا ذات طابع فلسفي خصوصًا في مجالي فلسفة السياسة والاقتصاد، أسهمت في نشر المفردات السياسية، وإن لم تنجح تمامًا في نشر الوعي الفلسفي بمعناه الاحترافي. ينضاف إلى ذلك، أن عداء ذوي التوجهات السلفية للفلسفة ليس واضحًا وضوحه في الخليج.

هكذا يتضح أن ثمة تفاوتًا بيّنًا بين تجربة الجامعات الليبية وجامعات الخليج، وهو تفاوت غالبًا ما يكون في صالح الثانية، ويتعلق تحديدًا بعدد الطلبة الذين ينسبون إلى أقسام الفلسفة، وآليات تنسيبهم إلى الأقسام العلمية، والربط بين مخرجات التعليم الجامعي وحاجة سوق العمل إليهم، وإجراء عمليات تقويمية للتأكد من إحكام وحداثة المناهج التدريسية، وتطوير المواد التعليمية، فضلًا عن حجم الإمكانات المادية المسخرة للتعليم العالي، واللغة المفضلة في التدريس والبحث. أيضًا، نلحظ أن ما ذكر من ملاحظات سلبية تتعلق بتدريس الفلسفة في الجامعات الخليجية يقتصر غالبًا على هذا التخصص، وربما حتى في جامعات خليجية دون سواها.

في المقابل، فإن ما أقررته بخصوص التدريس في الجامعات الليبية يكاد يسري على مختلف التخصصات التي تدرس بها. بكلمات أخرى، فإن تدريس الفلسفة يواجه في الخليج مشاكل خاصة تتعلق أساسًا بموقف المجتمع المحافظ من الفلسفة، في حين أن المشاكل التي يواجهها تدريس الفلسفة في بلادنا لا تنجم في الغالب عن طبيعة ما يدرس في تخصص الفلسفة، فهي تواجه عملية تدريس مختلف الفروع المعرفية؛ ولعلها تواجه التعليم العالي برمّته.

هكذا تظل الفلسفة مهمّشة في المجتمعين الليبي والخليجي وتلاقي صعوبات كأداء في تأدية مهامها التنويرية، وإن اختلفت الأسباب التي استدعت حدوث ذلك. مثال ذلك أن أعداد الطلبة إما أكبر مما يجب أو أقل مما يجب. إذا لم تكن هناك حاجة إلى تخريج عشرات المئات من دارسي الفلسفة، فإنه لا جدوى أيضًا من تأسيس أقسام يكاد عدد الأساتذة فيه يساوي عدد طلابه. أيضًا، فإن الاحتكام إلى استحقاقات هذا السوق واعتمادها موجّهًا وحيدًا لما تقوم المؤسسات التعليمية المختلفة بتدريسه لا يليق بالعلوم الإنسانية والاجتماعية بوجه عام، ولا بالفلسفة بوجه خاص.

لكن ذلك لا يعني عدم احتساب هذا العامل إبان عملية تنسيب الطلبة إلى أقسام علمية. من منحى آخر فإن العمليات التقويمية التي تقوم بها الجامعات الخليجية، وإن كانت تُحفّز الأستاذ

الجامعي على تطوير أدواته، تُضيّق عليه وتحد من استقلاليته. لكن هذا لا يعني وجوب الاستغناء عن تلك العمليات كلية، كما يحدث في الجامعات الليبية، وإن كان يعني ضرورة الحد منها.

يبدو أن هناك اتفاقًا مشتركًا بين التجربتين الليبية والخليجية يتعين في الإفراط أو التفريط، في عدد الطلاب والربط بين المخرجات وسوق العمل وفي إجراء العمليات التقويمية، ويبقى للجامعات الليبية والخليجية أن تفيد بشكل متبادل من خبراتها، بحيث تلتمس حلًا وسطًا يتنكب سلبيات هذين البديلين.

على ذلك، فإن الوعي الفلسفي في الحالين وعي مؤسس على تصورات شائعة لطبيعة النشاط الفلسفي. إنني أتحدث هنا عن السمة الغالبة، وعلى النزعة الارتيابية التي تشكك في قدرات فعل التفلسف عند السواد الأعظم. الاختلالات التي أتيت على ذكرها في الجامعات الليبية والخليجية، وهي اختلالات تعاني منها جامعات عربية أخرى، إنما هي عرض لغياب الوعي الفلسفي المكين.

أشير أيضًا إلى أن لرد المتكثر للأقل كثرة (وهو رد يعين على إنجاز عمليات الفهم والنقد) تقنيات لا سبيل للدراية بها إلا بدراسة الفلسفة. الرد هنا ليس في حقيقة أمره إلا تأصيلًا للمتكثر أيًا كان موضع تكثره، في العلوم أو الفنون أو السلوكيات، ما يبين

أن حاجة العلوم الإنسانية والاجتماعية خصوصًا إلى التأصيل العقلاني (الذي هو غاية الفلسفة الأساسية) ماسّة إلى حد يحول دون إحراز أي تقدم فيها حال العجز عن تلبيتها.

إن نصيب كل أمة من التمدن إنما يعظم بعظمة نصيبها من حسن تفلسف الناس فيها، كما يقول ديكارت. فأي نصيب من التحضر ينتظر مجتمعات تغمط الفلسفة حقها في قول كلمتها، أو تهمش دورها بل تكاد تلغيه في تشكيل وعي أفرادها؟! إن المجتمعات العربية وإن اختلفت في أساليبها في إغماط الفلسفة حقها وتهميش دورها، تظل تتشابه في إسهامها في تحقيق هاتين الغايتين، ما يعني أن مستقبل الفلسفة في الوطن العربي ليس واعدًا على النحو الذي نؤمل.

الفصل الثاني

2

العـولمة:

وعي الخيار الجيني



تقديم

عنيت طائفة من الأدبيات الفكرية منذ مطلع العشرية الأخيرة من القرن الفائت بمختلف تجليات العولمة وفعالياتها الاقتصادية والسياسية والثقافية، فشرعت تُنظّر لأصولها التاريخية وتبحث في استحقاقات تطبيقاتها، كما طفقت تجادل في شرعية توجهاتها وتستشرف مستقبلها الداني والقاصي على حد السواء.

بيد أن هناك تجلّيًا لم يحظَ باهتمام يتناسب وحجم مخاطره، عنيت الانتساخ البشري الذي ـ وإن لم يغدُ بعد تجلّيًا باديًا للعيان ـ قد يأتي حين من الدهر يشكل فيه التجلي الأكثر إرعابًا للعولمة.

وبحسبان أن ثمة من تساوره الشكوك حول شرعية الحديث عن الانتساخ البشري في سياق أدبيات العولمة، سوف أجادل بوجوب اعتبار هذا الضرب من التقنيات تجلّيًا عولميًّا ممكنًا

وجديرًا بعناء البحث والتقصي. الراهن أننا قد نجد في إثارة الإشكاليات الأخلاقية الناجمة عن الانتساخ البشري ـ بوصفه أحد تجليات العولمة الممكنة ـ برهان خلف[1] (reductio ad absurdum)

(ضد شرعية التوجهات العولمية، بل لعلنا نعثر فيه على ما يسهم في إقامة وشيجة آصرة بين أدبيات العولمة والانتساخ على نحو يفيد منه كل منهما. فضلًا عن ذلك، سوف أعنى بطبيعة الوعي

---

(1) برهان الخلف حجة غير مباشرة على حكم ما، مؤسس على مبدأ منطقي مفاده أن ما يفضي إلى محال (أو إلى حكم تعوزه الوجاهة) محال (أو حكم تعوزه الوجاهة). تتبنى البرهنة في هذا السياق الاستراتيجية التالية: لإثبات س، يكفي أن نفترض جدلًا نقيض س، وأن نثبت أن هذا النقيض يلزمنا بتبني رؤية متناقضة أو منافية لأحكام البداهة. سوف أعود إلى نقاش هذا الضرب من البرهنة في الفصل السابع، حين آتي على ذكر مفهوم الافتراضات في سياق الحديث عن مصادرات العلم.

الذي تعمل التوجهات العولمية على تشكيله، وبطبيعة الوعي الـذي يتوقع أن يمتلكه الكائن المنتسخ.

ثمة نهج يختبر مصداقية الرؤى وشرعية التوجهات عبر دفعهـا شطر التعرض لأقصى الظروف الممكنة وأكثر الحالات الحدية غلوًّا وتطرفًا، بحيث يتم امتحان مدى إحكـام الـدعاوى المتداولـة عـلى نحو يكشف النقاب عن مواطن الخلل الكامنة فيها. هذا هو الـنهج الذي أتبنـاه هنـا في محـاولتي معـايرة شرعيـة العولـمة حـال الـدفع بتوجهاتها صوب منتهاها الممكـن تقنيًّـا. إذا أردنـا أن نتعـرف عـلى «الأين» الذي تمضي بنا العولمة شطره، فحسبنا أن نتأمل فيما قد ينجم عنه الانتساخ البشري، التوجه العولمي الأكثر شططًا.

من منحى آخر، فإن الريبة التي تكتنف شرعيـة الانتـساخ قـد تتـيح للثقافـة العربيـة الإسـلامية، ذات البـاع الطويـل في التنظـير الأخلاقـي، الإسـهام في أدبيـات العولـمـة، سـيما أن حظوظهـا في المشاركة على أية أصعدة أخرى تكاد تكون منعدمة. أكثر من ذلـك، فإن عدم مشاركتنا الفعلية في صنع العولمة، وفي تقنيات تنفيذها، قد يتيح لنا فرصة تناول إشكالياتها الأخلاقية بقـدرٍ مـن الحيـاد قـد لا يتوفر لمن يتعرضون لضغوطاتها بشكل أكثر مباشرة.

كل هذا إنما يجعل من نهج هذا البحث أشبه ما يكون بالتجربـة الذهنية أو السيناريو. إنه يثير أسئلة من النوع الذي يـستهل بعبـارة «ماذا لو؟». أما عن مرامنا من استخدامه فإنه يتعين تحديدًا في طرح أسئلة تستثير ريبة من لا يرون في العولمة إلا وجهها المشرق.

هكذا يكون لنا أن نتساءل على وجه العموم ما إذا كان مآل عملية إبادة الخصوصيات الثقافية التي يفترض أن يشهدها العالم المعولم أن ينتهي بثقة مسبقة في كل ما تمكّن التقنية من إنجازه، بغض الطرف عن شرعيته الأخلاقية؛ كما يكون لنا أن نستفسر على وجه الخصوص عما إذا كان صناع القرار اللاهجون بدعاوى العولمة سوف يُسخّرون لرجالات التقنية السبل المناسبة للشروع في إجراء عمليات الانتساخ البشري ويحضونهم على تنفيذها، كونها الأقدر على حرق المراحل والتعجيل من ثم بنهاية التاريخ وانمحاق سردياته الكبرى.

وغني عن فضل البيان أن العولمة على وجه العموم تسهم في تشكيل وعي جديد، وأن الكائن البشري المنتسخ، الذي قد تفضي التوجهات العولمية إلى خلقه، سوف يمتلك بمقتضى تركيبه الفسيولوجي والسيكولوجي وعيًا مغايرًا لما دأب البشر على امتلاكه. وبطبيعة الحال، فإن لكل وعي افتراضاته الأخلاقية التي توظف في تسويغ ما يقوم به صاحبه من سلوكيات، ما يثير بدوره قضايا أخلاقية لا عهد سابقًا لنا بها.

الواحد في كثرة تجليات العولمة

دعوني أقل عن العولمة ما قيل عن الحداثة؛ تيار يجرفنا، والمشكلة أننا نعرف إلى أين. سوف أجادل بأن ثمة «أينا» قد تفضي إليه دروب العولمة يتموضع في انتساخ كائنات بشرية قادرة على

القيام بمهام مبرمجة جينيًّا، بحيث تحتاز على قدرات مائزة لم يعهدها البشر عبر تاريخ جنسهم المديد.

الحجاج عن هذا الزعم إنما ينهض أساسًا على إمكان رؤية وحدة في كثرة تجليات العولمة يستقرأ وفقها ما سوف يؤول إليه مستقبل البشر، لكنه يركن أيضًا، فضلًا عن تكهّنات بعض أولي الاختصاص في علوم الهندسة الوراثية، إلى انفتاحية مفهوم العولمة وقابليته المستمرة لضم ماصدقات متجددة، خصوصًا تلك التي تنجم عما يطرأ من تقدم على أساليب التقنية في السيطرة على مقدرات البيئتين الطبيعية والإنسانية.

نلحظ بدايةً أن المبتغى دومًا من آليات العولمة هو حالة التنميط، دفع التنوع صوب ساحة التشابه، وهي عملية تنفذ غالبًا عبر آليات قصرية لا تتيح للاختيار الحر أدنى مجال. على هذا النحو، يتسم وعي الكائن المعولم بنمطية في التفكير والميول والخيارات. وغني عن فضل البيان أن العولمة نتاج طبيعي لرغبة الكيانات الكبرى في التوسّع والهيمنة وإملاء الإرادة وبسط النفوذ، وأن ثمة توجّهًا مقصودًا تفرض وفقه المحاكاة والتماثل والتطابق مقاييسها الخاصة في الجودة الارتقائية[1]. هكذا تترصد العولمة تفعيل آليات القولبة والتأطير والتنميط والتماهي، بغية أن يغدو العالم واحدًا،

---

(1) الخضري، محسن: «العولمة: مقدمة في فكر واقتصاد وإدارة عصر العولمة»، مجموعة النيل العربية، القاهرة، 2000م، ص 15، 53.

تنتفي فيه الفروق الثقافية والسيكولوجية (وربما البيولوجية) بين الأمم والجماعات بل حتى الأفراد.

يراهن هذا الترصد على تنامي عادات استهلاكية متشابهة، اقتصاد السوق وحده القادر على إشباعها، كما يتغرض تفضيلات سياسية في أنظمة الحكم وتوزيع الثروة متماثلة حد التماهي. الاقتراع الديمقراطي على الطريقة الغربية هو أكثر سبل الحكم ملاءمة في عالم لا سبيل لتشكيل هرمية قيمية يمكن المصادرة عليها[1]، والصراع حول أمثل سبل تنظيم المجتمع وتوزيع الثروة كان حسم مرة وإلى الأبد لصالح الليبرالية الغربية (فوكا ياما)، باعتبار أن السعي البشري شطر فراديس أرضية تعد بنعيم سرمدي قد حط رحاله في نهاية المطاف في أرض الحرية[2] (الولايات المتحدة الأمريكية)، حيث تمثال الحرية الأوحد يلوح بقبضته النحاسية.

فضلًا عن ذلك، فإن دعاة العولمة، الغلاة منهم على أقل تقدير، يجدون في تنميط المشاعر والأمزجة والميول رغيبة أخرى. هذا هو

---

(1) قولي هذا لا يعني اتخاذي موقفًا مناوئًا من الديمقراطية، كما سوف يتضح من حديثي عن مسألة الحرية والديمقراطية في الفصل التالي من هذا الكتاب. إنني معني هنا فحسب بتحديد طبيعة النزوعات العولمية، وهي نزوعات تتخذ موقفًا مواليًا من ذلك النظام السياسي.

(2) الحاج علي، حسن: «الآثار السياسية للعولمة»، في «العولمة: المدارات الثقافية والاقتصادية والسياسية»، تحرير: بهاء الدين حنفي، مركز الدراسات الاستراتيجية، سلسلة أوراق استراتيجية، الخرطوم، يوليو 1998م، ص 32.

البعد السيكوسوسيولوجي الذي عني البعض بتوكيده. حتى تفضيلاتنا الغذائية[1] وأذواقنا الكسائية تغذيها عادات استهلاكية مبرمجة تعمل على ضخ الأموال إلى شركات عملاقة دون غيرها. الاستتباع الحضاري، إرادة الهمينة وبالتالي قمع وإقصاء الخصوصي، بغية كل توجه عولمي (الجابري)، والمراد دومًا هو نمذجة العالم على صورة الغرب البارادايمية، عبر تعميم تجربته في الحياة على سائر المجتمعات الإنسانية[2].

هذا يعني أن ثمة نوعًا من أنثروبولوجيا التماثل (المنصف وناس) يتم الترويج له بمختلف السبل والأدوات. بيد أن هذا إنما يجعلنا نتساءل: أليس الانتساخ البشري الوسيلة الأكثر فعالية لتحقيق طموحات غلاة أشياع العولمة؟ هل ثمة سبيل أفضل لتجريد الجماعات من ذواتها والشعوب من خصوصياتها والأفراد من هوياتهم بحيث يصبح الجميع مؤهلًا لاكتساب انتماءات جديدة تبدي دومًا استعدادها للامتثال والانصياع؟ لماذا يتوجب الانتظار

---

(1) يقول فريدمان في كتابه «الليكسس وشجرة الزيتون»: «لقد أصبح من السذاجة التفكير أو الاعتقاد في أنه بالإمكان منع الزحف الكاسح والقوة العالمية الساحقة لماكدونالدز أو كنتاكي فرايد تشكن... من افتتاح فروع لها في كل أرجاء المعمورة» (نقلًا عن كتاب نبيل راغب «أقنعة العولمة السبعة»، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م، ص 350).

(2) هارون، الخضر: «العولمة: قراءة في المفهوم»، في «العولمة: المدارات الثقافية والاقتصادية والسياسية»، مرجع سبق ذكره، ص 4.

حتى يأخذ التطور التدريجي مجراه الطبيعي والمتئد إذا غدت الطفرة الجينية أمرًا مقدورًا عليه؟ هل ثمة ما يوجب قصر عمليات الاختلاط والمزج والاصطفاء والانتحال على المستوى الثقافي والاجتماعي والسياسي والنفسي؟

من منحى آخر، أترانا، بعد كل ما قاسينا من ويلات الإجحاف والجور والعمى الأخلاقي، نظل نعول على ما تتسع له ضمائر العولميين من قيم، مؤملين أن نجد فيها ما يردعهم عن تبني الخيار الجيني؟ وأخيرًا، إذا عجزت أنثروبولوجيا التماثل عن تحقيق مقاصدها في مراكز التسوق والثقافة، ألا من سبيل إلى فرضها عبر بيولوجيا التماهي، التي ربما تُحاك تقنياتها في دهاليز المعامل السرية، وفق حتمية وراثية ـ كما القدر المقدر ـ لا مناص منها؟

في هذا السياق، يَتكهّن روبير بوير بأن الأمم سوف تعلن عجزها أمام حتمية مطلقة مأتاها خارج سيطرة السياسات الوطنية[1]. النظام لا يحكم، فيما تضيف فيفيان فوريستير، بل يمارس عمليات إذلال وتجاهل لمن يفترض له السيطرة عليهم. المؤسسات والوظائف السياسية التقليدية لا تهمّه بل تزعجه، وفوق كل شيء

(1) بوير، روبير: «العولمة هل تخلف الميعاد»، في «العولمة بين الأنصار والخصوم»، تحرير: رجب بودبوس، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2000م، ص 65، 66 بوير، روبير: «العولمة هل تخلف الميعاد»، في «العولمة بين الأنصار والخصوم»، تحرير: رجب بودبوس، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2000م، ص 65، 66.

فإنها تلفت الانتباه إليه، وربما تجعل منه هدفًا وتكشف مناوراته[1].

للعولمة إذن، فضلًا عن أقنعتها الظاهرية التي يمكن أن تكون مغرية وجذابة، مكائدها المريبة ووجوهها الخفية التي قد تكون مخيفة ومرعبة[2]؛ بيد أن هذا إنما يرجح أن الخيار الجيني يلائم أسلوب التعامل العولمي مع الآخر، وطريقته في فرض الهيمنة عليه. الراهن أن هذا التجلي الممكن من تجليات العولمة إنما يشكل الحالة القصوى لفعل استباحة الآخر، عبر جعله منتسَخًا (بفتح السين) طوعًا لرغاب منتسِخه (بكسرها). هذا على وجه الضبط ما يعنيه إقرار أن عملية الانتساخ البشري إنما تدفع بالعولمة شطر نهايتها المحتملة على المستوى البيولوجي.

ليست العولمة مفهومًا مجردًا بل عملية مستمرة يمكن ملاحظتها باستخدام مؤشرات كمية وكيفية في مجالات السياسة والثقافة والاقتصاد والتقنية (السيد ياسين). هذا يعني أنها مشروع لا نهاية له قابل، بل قادر، باستمرار على توظيف أحدث ما تخلص إليه الابتكارات التقنية في فرض أساليب الهيمنة[3].

---

(1) فوريستير، فيفيان: «العولمة ليست ليبرالية متطرفة»، المرجع السابق، ص 47 فوريستير، فيفيان: «العولمة ليست ليبرالية متطرفة»، المرجع السابق، ص 47.

(2) راغب، نبيل: «أقنعة العولمة السبعة»، مرجع سبق ذكره، ص 24.

(3) عبد الكريم، عوض: «العولمة: سمات الظاهرة»، في «العولمة: المدارات الثقافية والاقتصادية والسياسية»، مرجع سبق ذكره، ص 22 عبد الكريم، عوض: «العولمة: سمات الظاهرة»، في «العولمة: المدارات الثقافية والاقتصادية والسياسية»، مرجع سبق ذكره، ص 22.

الراهن أن غائمية مصطلح العولمة تسمح بهذه الانفتاحية وتمكّن من إضافة كل ما يثبت فعاليته في تسخير الآخر لتحقيق مآرب مبيتة. هكذا نجد أن مصطلح العولمة الذي يفترض أن يحدد حالة العالم، إنما يعمل على التعتيم عليها، بإدرجها في مصطلح غامض واختزالي؛ وعبر الحديث عن هجين من العوالم الاقتصادية والسياسية والثقافية، يتفادى التحليل ويتملص من الملاحظة[1]، بقدر ما يتيح المجال لأية إبداعات تقنية من شأنها أن تفعّل عمليات السيطرة.

وبطبيعة الحال فإن الحديث عن الشرعية والأخلاق في هكذا سياق يفقد دلالته؛ فالنظام ذو الإيمان المطلق بحرية التبادل وتقديس سلطة السوق، الممسوس بحمى الكسب والبحث عن أقصى حدود المنفعة الفردية[2]، مستعد لإحداث مختلف أنواع الدمار وإخراس كل الأصوات المناوئة. وعلى حد تعبير وليام ليتش، فإن ملامح الرأسمالية الأمريكية إنما تتعين في الاستهلاك والاستملاك وسيلتين للسعادة، فضلًا عن إضفاء طابع إطلاق الشهوات واعتبار المعيار المادي المقياس الحاسم لقيم المجتمع[3].

---

(1)فوريستير، فيفيان، مرجع سبق ذكره، ص 47.

(2) السيد ولد أباه: «اتجاهات العولمة: إشكاليات الألفية الجديدة،» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001م، ص 21.

(3) زلوم، عبد الحي: «نذر العولمة»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999م، ص 5.

أيضًا، وكما يقر عبد الهادي أبو طالب، الذي يتنبه إلى إمكان أن يصبح الانتساخ البشري ضمن خيارات دعاة العولمة، فإن الليبرالية الغربية التي تمضي قُدمًا على سبيل تقليص سلطة الدولة الوطنية، هي إحدى دعائم العولمة الشمولية التي يراد لها إجبار العالم على الاندماج في محيطها؛ وإذا استمرت هذه الأيديولوجية على أساس مد سلطة الفرد في مجال البحوث الوراثية فسوف تشجع هذه البحوث على مواصلة توجهاته بصرف النظر عن عواقبها الأخلاقية[1].

لقد ارتبطت العولمة بالتطور التقني الذي طرأ على وسائل الاتصال وأفضى إلى نشر المعارف وتبادل المنافع الاقتصادية، وحتَّم من ثم تفعيل التفاعل البشري عبر القارات. غير أن قوانين هذا التفاعل ثمرة التقنية إنما يضعها الأقوياء الذين لا يراعون مصلحة جهة سواهم[2]. لا غرو إذن أن تفضي التطورات التقنية التي طرأت على علوم الهندسة الوراثية إلى أساليبها الخاصة في التفاعل البشري، وإن ظلت قوانين هذا التفاعل قيد سيطرة أرباب تلك التقنية.

فضلًا عن ذلك، وعلى حد تعبير كيمبال آتوود، فإن بال التقنية لا يصبر على الطبيعة كي يأخذ التطور فيها مجراه المتئد، فالمراد

---

(1) عبد الهادي أبو طالب: «ضبط مناولات النطف بقواعد أخلاقيات حقوق الإنسان» في أعمال مؤتمر «حقوق الإنسان والتصرف في الجينات»، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1998م، ص 61.

(2) هارون، الخضر، مرجع سبق ذكره، ص 12.

إحداث طفرات جائحية، والتسيُّد التكنيكي الكامل سوف يمكّن من اختيار الأهداف وتحقيقها مباشرةً عوضًا عن انتظار العملية التطورية التي تسير في خطوات كسيحة تخضع لقانون الاختيار[1].

وكما يوضح نبيل راغب، الذي يستبان أنه ينتبه هو الآخر إلى إمكان تبني العولمة الخيار الجيني، فإن خطورة العولمة إنما تكمن في التوغل في المزيد من التطورات العلمية في الهندسة الوراثية، هندسة الجينات التي تتنافى مع القيم الروحية والأخلاقية الإنسانية التي حافظت على إيجابيات التراث البشري عبر العصور[2].

ولئن كانت هناك حقيقة تاريخية راهنة مفادها أن إمكانات الخيار الجيني لم تستبن تمامًا، وأخرى تقر أن الجهات القائمة على تنفيذ دعاوى العولمة لا تقوم بالكشف عن كل سجلاتها، فإن أرجحية انتساخ البشر وإن كانت ضئيلة ليست معدومة، كما أن مجرد إمكان أن يأتي على البشرية زمن تتبنى فيه خيار استنساخ البشر، بمقتضى حجم المخاطر التي سوف يهدد بها البشرية، إنما يكفل بذاته وجوب استشراف وتقصي الإشكاليات الأخلاقية الناجمة ويسوغ من ثم حمل أمر الانتساخ محمل الجد. هذا على وجه الضبط ما يكفل شرعية الحديث عن الانتساخ البشري في سياق الحديث عن الخيارات التي قد تتبناها التوجّهات العولمية.

---

(1) صالح، عبد المحسن: «التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان»، عالم المعرفة، المجلس الوطني الكويتي للثقافة والفنون والآداب، رقم 48، الطبعة الثانية، ديسمبر 1984م، ص 129-128.

(2) راغب، نبيل: "أقنعة العولمة السبعة"، مرجع سبق ذكره، ص 25.

حتمية الخيار الجيني

ترى هل أحكم الإنسان السيطرة على العالم فسولت له نفسه أن يحكمها على نفسه، أم تراه حسب حين أزف ترحل الألفية الثانية أن كون الأرض جميعًا قبضته رهن بإعادة ترتيب مورثاته، وأن في وسعه عبر مداولة تراكيبها أن يغدو أكثر اقتدارًا على الإمساك بزمام أمره؟

ثمة نزوع، يسود بين الواثقين في العلم مخلصًا أوحد مما تلقاه البشرية من عنت، مفاده أن انتساخ البشر، وإن استعصى على رجالات زماننا، قادم لا محالة، وأن مورّثات المرء لم تعد بأي حال قضاء مبرمًا جبل على العيش وفق طبائعه، بالرغم من كل الشكوك التي قد تساور أرباب الفلسفة واللاهوت حول أخلاقية جعلها طوعًا لرغاب البشر.

في أبريل 97، كلفت جينا كولاتا المحررة بصحيفة نيويورك تايمز بحضور اجتماع عقدته لجنة فيدرالية أحال إليها الرئيس الأمريكي مهمة البت في أخلاقيات الانتساخ[1]. تقول كولاتا:

تسللت إلى خارج قاعة الاجتماع وهاتفت
أحد محرري الأخبار المحلية في صحيفة

---

(1) من ضمن ما انتهت إليه هذه اللجنة التوصية بعدم التركيز على المخاوف والأخطار المحتملة، وضرورة أخذ المنافع الممكنة في الاعتبار (انظر: الدمرداش، صبري: «الاستنساخ، قنبلة العصر»، مكتبة العبيكات، الرياض، 1997م، ص 72).

النيويورك تايمز كي أخبره عن سير الجلسات. قال لي ... ثمة سيدة في فلوريدا ولدت حفيدتها، وسألني: هل يعد هذا حدثًا صحفيًا؟

أكدت له أنه ليس كذلك، فمنذ عدة سنوات حدث شيء مماثل مع سيدة أخرى، وقد نشرت قصتها على الصفحة الأولى. كانت لها بنت ولدت بمبايض دون رحم، فتطوعت أمها بحمل جنينها. تلك حادثة غبر عهدها ولم تعد تثير دهشة أحد[1].

مفاد ما تود كولاتا قوله بيّن إلى حد كافٍ. على رجالات تقنية الانتساخ ألا يألوا على شيء وألا يأبهوا بكل هذا اللغط وألا يلقوا بالًا لهذه الترهات التي يتقوّلها المفتتنون على العلم. الصيحات المتعالية سوف تذوي، التشنج العصابي سوف يهدأ، وحين يولد أول منتسخ بشري، سوف تتعالى تلك الصيحات مرة أخرى، وسوف يستنفر ذلك التشنُّج ثانية، لكنها سوف تخفت ويستكين. سوف «نعتاد على النقد الجديد» (أمل دنقل) فهذا هو «دأب الإنسان؛ إنه يألف كل شيء» (ديستوفسكي).

---

(1) كولاتا، جين: «المتنسخة: الطريق إلى دولي واستشراف المستقبل»، ترجمة: نجيب الحصادي، أبو القاسم الشتيوي، منشورات الإدارة العامة للمعاهد والمراكز المهنية العليا، طرابلس، ليبيا، 2000م، ص 37.

يرجع جروجري بنس الإدانات السريعة المتوترة لأية محاولة لانتساخ البشر إلى الخوف والجهل، وينكر اعتبارها نوعًا من الحكمة العملية. عنده، فوبيا الانتساخ التي اجتاحت الناس بعيد دولي أكثر إثارة من انتساخ دولي نفسه. كثير من الشجب الذي يتشدق بها أنصاف المتعلمين مجرد استدعاء غامض لتضارب يفترض أن يقوم بين الانتساخ والقيم البشرية. باختصار، فإن من يناوئ الانتساخ إنما يهرف بما لا يعرف.

غير أن هذا التضارب المزعوم، طالما ترك غامضًا، لا يعدو أن يكون صورة مجردة لنفورنا العاطفي[1]. بكلمات أخر، فإن دعوى قيام تعارض بين انتساخ البشر وما تمليه علينا القيم الإنسانية إنما تنهض على عواطف مستنفرة ولا تركن إلى أية حجج مقنعة. حين يبادر العلم بشيء مرعب جديد، فيما يقول بول برج الحائز على جائزة نوبل، يكون الخوف أول رد فعل يصدر عنّا. غير أن الفزع الذي ينتاب البشرية إنما يعني أنها لم تتعلم الدرس تمامًا.

آية ذلك أنه سبق أن أنكر كثير من العلماء أخلاقية أطفال الأنابيب، بحسبان احتمال ولادة أطفال مشوهين، وتساءل بعض منهم عن الوضع النفسي لمثل هذه المسوخ السيكولوجية التي تخلقت في الصلب والزجاج؛ وها هم اليوم يدينون الانتساخ،

(1) بنس، جروجري: «من يخاف استنساخ الإنسان،» ترجمة: أحمد مستجير، فاطمة نصر، كتاب سطور، رقم 5، القاهرة 1999م، ص 62.

ويثيرون الرعب في أنفس الخلق؛ فلماذا يتعين علينا أن نثق فيما يدّعونه من حكمة[1]؟

هذا يعني عمليًا أن الرأي العام لا رأي مؤثرًا له، وأنه يعاني من ذاكرة مثقوبة. حتى رؤى المتخصصين من رجالات العلم والتقنية الجينية رؤى مشكوك في أمرها؛ كونها تتعلق بقضايا قيمية ليسوا أهل اختصاص بها، فضلًا عن أن تاريخ المراكمة التقنية يبرهن باستمرار على خطأ تخميناتهم.

تكهّن البعض بأن استنساخ البشر واقع لا محالة[2]؛ فالمورثات قد خرجت من القمقم، على حد تعبير رونالد منسون. من حيث المبدأ لا أحد يستطيع التحكم في هذه التقنية، فإمكاناتها المستقبلية لا تكاد تصدق. هكذا يتوقع "آرثر كابلان" مدير مركز الدراسات الحيوية بجامعة بنسلفينيا أن يتم انتساخ الإنسان في غضون سبع سنوات من تاريخ إعلان مولد دولي[3]. شيئان يتحكمان في سلوكنا، فيما يقر جون باريس، السلطة والمال؛ ولأن الشهرة تورث المال، ثمة

---

(1) المرجع السابق، ص 92، 93.

(2) محمد اليشيوي: إلى أين تسير التقنيات البيولوجية: الهندسة الوراثية والاستنساخ نموذجًا»، في أعمال مؤتمر «حقوق الإنسان والتصرف في الجينات»، مرجع سبق ذكره، ص 40.

(3) السيد غانم، كارم: "الاستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء"، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998م، ص81. الطريف أنه بعد سبع سنوات من مولد دوللي، زعمت إحدى المؤسسات أنها تمكنت من انتساخ أول كائن بشري.

من سوف تغويه المحاولة. اثنان لا يقنعان أبدًا، طالب علم وطالب مال[1]؛ فكيف إذا كان طالب العلم طالب مال!

لا جدوى إذن من استصدار قوانين تحظر انتساخ البشر: «أستطيع أن أراه يستمر خفية»، يقول "لوري اندروز" أستاذ القانون في كلية شيكاغو؛ حين منع التخصيب خارج الرحم في أستراليا، انتقل العلماء إلى سنغافورة. لقد تكتم ادواردز وستبتو عن تجارب إخصاب الصماء وظلا يعملان ويجربان ويفشلان سنين عديدة دون أن يعرف الرأي العام ما يدور وراء جدران المعامل[2]، ولذا فإنه لن يُفاجئنا أن نعلم بأن جريمة انتساخ البشر تُحاك الآن في دهاليز أحد المعامل السرية. وبالطبع فإن عوامل الشهرة والسبق العلمي والنسب المادي قد تغلب على أي وازع أخلاقي[3]، وكما يلمح أوبنهايمر: «عندما ترى شيئًا تقنيًا رائعًا، فإنك لا تملك إلا أن تقوم به»[4].

ينبهنا ألتا تشارو، عالم الأخلاق في جامعة ويسكانسن، إلى اتجاه

---

(1) مصباح، عبد الهادي: «الاستنساخ بين العلم والدين»، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ،1997م، ص36.

(2) صالح، عبد المحسن: "التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان"، مرجع سبق ذكره، ص 90.

(3) كولاتا، جين: "المتنسخة: الطريق إلى دولي واستشراف المستقبل"، مرجع سبق ذكره، ص 57.

(4) المرجع السابق، ص 32.

أضحى يسود الأبحاث والنظريات البيولوجية المعاصرة. تغمرنا الآن موجة الحتمية الحيوية، ففي كل أسبوع نطلع على تقريرات حول مورثة جديدة تم تخطيطها وربطها بسلوك أو مرض. كل هذا إنما يعزز فكرة أننا نستجيب إلى تعليمات مبرمجة تصدرها مورّثات تكاد لا تتيح مجالًا لحرية الإرادة.

ولكن ألا تذكرنا هذه الموجة بخطاب حتمية المستقبل الذي تبشر به العولمة وبقالة من قال إن العولمة قضاء مبرم لا نملك حتى حق رجاء اللطف فيه؟ أم ترى أن التواقت في تكثيف نغمة الحتمية في أدبيات العولمة وأدبيات الانتساخ، خصوصًا في العشرية الأخيرة من القرن الفائت، مجرد مصادفة تاريخية تعوزها الدلالة؟

تسويغات براجماتية

ثمة من يراهن على الانتساخ ويثق بأنه سوف يبرّ بوعوده التبشيرية، بل ويجد في ذلك مبررًا للصفح عن الخطايا التي قد يتسبب في اقترافها. البعض يجد فيه بديلًا مثاليًا لمصادفات اليانصيب الوراثي الذي نقحم فيه أنفسنا عبر خيار التناسل الجنسي؛ إذ أليس التناسل الجنسي نوعًا من التناسخ الجنسي، نوعًا من الانتساخ الذي يشترك فيه شخصان عوضًا عن شخص واحد؟

فضلًا عن ذلك، فإن خيار الانتساخ يتيح لنا فرصة السيطرة على الموقف برمّته، عوضًا عن الرضا بما سوف يفضي إليه يانصيب التناسل التقليدي. الاستنسال العذري (الانتساخ) عند البعض

محاولة ناجعة لتحسين السلالة البشرية، والشكوك حوله إنما ترجع إلى أصول سيكولوجية صرفة. لو كان التناسل الجنسي أقل ألفة، فيما يقترح جوشوا ليدربرج، لربما قلنا عنه ما نقوله الآن عن الانتساخ، فهو كما أسلفنا لا يعدو أن يكون انتساخًا من زوجين عوضًا عن أن يكون انتساخًا من أحدهما.

ثمة من يجد في الاستنساخ امتثالًا لإلزام دنيوي. الانفجار السكاني، الذي تواجه البشرية مخاطره، سوف يرغم الناس على الحد من أحجام أسرهم، وحين لا يسمح للمرء بأن ينجب أكثر من طفلين، سوف يرغب في أن يكون طفلاه مثاليين، وسوف يكون الخيار الجيني قادرًا على تحقيق هذا الضمان. وتمامًا كما يتوجب أن يكون لكل طفل في العالم الجديد حق في فرص تعليم وتغذية صحية وافرة، يتوجب أن يكون لديه حق ثابت في إرث سليم.

وبطبيعة الحال، سوف يقوم رجالات العلم والتقنية بالانتساخ من الأفضل والأذكى، وقد ينتظرون إلى أن يبرهن المنتسخ منه على علو شأنه، وسوف يتلقى المتنسخون تنشئة أفضل، فالعظام عادةً ما يعيشون طفولة بائسة بسبب محاولة المجتمع إرغامهم على معايير ألفها، ما يجعلهم يعانون طويلًا من جراحات الطفولة.

هكذا يقارن "سنشايمر"، عالم جزيئات الوراثة، بين الانتساخ والكتابة بقوله إن الاستنسال العذري سوف يتيح لنا تخليد أروع وأبدع طرز النوع البشري، أسوة بما حدث حين تم الاحتفاظ

بالتراث الفكري للعباقرة عبر اختراع الكتابة[1]. أما "جلاس" فيَتكهّن بأنه سوف يكون بالمقدور معرفة العلل الوراثية التي تعاني منها الأجنة، بحيث يتم إجهاض المعطوب منها أو علاجه، وسوف يتمكن الفتيان في أوج قواهم من تخزين أمشاجهم، كما أن الأجنة المتميزة سوف تجمد إلى أن يتسنى استخدامها من قِبَل الراغبين في الحصول على أطفال مثاليين، في عملية أصبحت تُعرف باسم «تبني الأجنة»[2].

أيضًا فإن الانتساخ يضع حلولًا نهائية للعقم، وعلى كل من تساوره الشكوك حول أخلاقيته أن يأخذ في اعتباره ملايين الأزواج الذين يرغبون في الحصول على أطفال من أصلابهم، أو لنقُل من خلاياهم. أما إذا رغبت في معرفة أهمية العثور على وسيلة لتخليق النخاع العظمي، فلتستمع إلى توجعات مرضى اللوكيميا وذويهم الذين يشعرون بالأسى من أجلهم. التبرع بالنخاع حالة نادرة، كما أنه يشترط أن يكون نخاع المُتبرّع مطابقًا وراثيًّا لنخاع المريض، خشية أن ينتج كريات دم بيضاء تهاجم خلاياه وأنسجته. ما لم يكن النخاع مستنسخًا من ذات خلايا المريض، سوف يموت بسبب تعرضه لهجوم ذات الجهاز المناعي الجديد الذي يفترض أن يقوم بحمايته[3].

---

(1) صالح، عبد المحسن: "التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان"، مرجع سبق ذكره، ص 84.

(2) كولاتا، جين: "المنتسخة: الطريق إلى دولي واستشراف المستقبل"، مرجع سبق ذكره، ص 17، 18.

(3) المرجع السابق، ص 267.

هكذا يسهم الانتساخ في حل إشكاليات استعصت على الطب المعاصر. سوف يتمكن المرء من تخليق ما يحتاج إليه من أعضاء دون أن يعاني من آثار زرعها في جسمه؛ كونها تحمل مورثاته نفسها، وقد نستطيع في المستقبل القريب تحويل الخلايا الناضجة إلى خلايا جنينية، بحيث يمكن توجيه الحامض النووي بداخلها لاستنساخ أعضاء من قبيل القلب والكبد والكلى[1].

باكتساب الإنسان القدرة على التحكم في نوعه الوراثي وتوجيه مسار التطور، يتوجب عليه أن يخلق إنسانًا يستطيع تجاوز طبيعته. يتعين علينا إحداث تغيير في الإنسان نفسه، فيما يوصي جلاس، فعما قريب سوف يبدأ العصر الذهبي[2]. أما "ليدربرج" فيؤكد على الخيار الجيني باعتبار حاجة غزو الفضاء إلى نوعيات جديدة منتسخة قادرة على التكيف مع الظروف الحياتية في مجرات أخرى.

هناك إذن مسوغات براجماتية تبرر الشروع في انتساخ بشر، وهكذا يقترح البعض تبني الخيار الجيني بالركون إلى مثل هذه المسوغات وإن نجم عن تبنيها مواقف ضد_دينية. إن إمكانات الانتساخ النافعة، فيما يقر بيان الأكاديمية الدولية لعلماء

---

(1) مصباح، عبد الهادي: "الاستنساخ بين العلم والدين"، مرجع سبق ذكره، ص 31.

(2) دوس، سينوت حليم: "استنساخ الإنسان حيًا أو ميتًا"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1999م، ص 85.

الإنسانيات، قد تكون هائلة إلى حد أن كارثة سوف تحل بنا إذا اتضح أن الوساوس اللاهوتية سوف تفضي إلى رفض «لودايتي» للانتساخ يلحق الأذى بصاحبه[1].

غير أننا إذا اعتبرنا هذه الحقيقة في سياق العولمة، سياق البحث عن خيارت تفعل أساليب الهيمنة على وجه الخصوص، لن يكون قرار تبني الخيار الجيني مفاجئًا، خصوصًا أن متبنيه صاحب تاريخ طويل في التضحية بأية مبادئ أخلاقية قد تقف عائقًا في سبيل تحقيق ما يروم من مصالح.

يوتوبيا الانتساخ

لا يقتصر أشياع الانتساخ على التسويغ البراجماتي لتبني الخيار الجيني، بل يرومون طرح مسوغات تبرر شرعيته من وجهة نظر أخلاقية وأنطولوجية. شجب الانتساخ ينطوي عند "جنثر ستنت" على مفارقة، خصوصًا في الثقافة الغربية:

> ***ذلك أنه بالرغم من أننا نفضل أن يعيش كانت، بيتهوفن، أينشتاين، كلارك جيبل ومارلين مونرو في شارعنا، نعتبر فكرة أن يعيش المئات بل الألوف من نسخهم في مدينتنا كابوسًا... بيد أن مقتنا للانتساخ قد لا***

---

(1) المرجع السابق، ص 261. السلوك "اللودايتي" سلوك يضر القائم به لكونه يحقق عكس ما يروم تحقيقه.

يكون مبررًا كما يبدو. أن تعارض انتساخ البشر هو أن تخون الحلم الغربي بمدينة الله.

كل الحالمين بالمدينة الفاضلة، بدءًا من توماس مور وانتهاء بكارل ماركس، يؤملون أن يقطن مجتمعهم الكامل ملائكة لا تتجسد فيهم سوى أفضل السجايا البشرية[1].

من جهة أخرى، لا ريب أن مسألة التطاول، المرتبط خصوصًا بمحاولة التشبه بالبارئ عز وجل، هي القضية الأكثر استنفارًا للعواطف المناوئة للانتساخ. تخليق النفس عند البعض هو السلوك المتعجرف الأكثر تطرفًا، فمحاولة تخليق نسخة مطابقة من الذات تعبير عن أقصى درجات العجب بها.

ولكن، لئن كان انتساخ البشر عند ستانلي هورس انتهاكا بشريا صريح لسيادة الرب - إذ ليس من حق أحد إعادة ترتيب أثاث البيت الذي استضافنا فيه الله مؤقتا - فإن موشي تندلر يذهب إلى حد إقرار أن الانتساخ البشري امتثال لأوامر إلهية، باعتبار أنه لا يتسق مع الموروث الديني أن تكون لدينا تقنية تفضي إلى نتائج خيرة، كالحفاظ على نسل شخص عبقري فقد كل أقاربه، ونرفض مسبقا توظيفها خشية من سلبياتها.

---

(1) كولاتا، جين: "المنتسخة: الطريق إلى دولي واستشراف المستقبل"، مرجع سبق ذكره، ص 111.

ثمة من يطرح تبريرات أنطولوجية للانتساخ. هناك شرط أخلاقي مفاده ألا ينتسخ المرء كَرهًا. ولكن إذا رغب المرء في أن ينتسخ نفسه، فيما يجادل البعض، هل ثمة أذى يلحق المنتسخ من مجيئه إلى الوجود بهذه الطريقة؟ قد نتصور أن القلق النفسي أو العاطفي سوف يتهدد الشخص الذي يكون نسخة مماثلة من آخر، وأن الوعي الذي سوف يمتلكه المنتسخ سوف يكون شائهًا يسهم في خلق إشكاليات سيكولوجية وسوسيولوجية لا قِبَل «لبشر» بتحملها.

البعض يجعل من هذا الأذى المتخيل حقًّا؛ حق السيطرة على هوياتنا المتفردة. غير أنه لا يتضح إطلاق لماذا يعد التخليق خرقًا لحقوق أي إنسان؟ لو لم يكن المنتسخ مخلقًا من خلية أو شخص آخر، هل كان له أن يولد أصلًا؟ ولكن أيهما أفضل: ألا توجد إطلاقًا أو أن توجد منتسخًا؟ أيهما أفضل: وعي شائه أو عدم لا وعي له؟ نحتاج إلى قرائن لا مجرد أحداس تدعم القول بأن قدر الأعباء النفسية الناجمة عن معرفة أن المرء منتسخ يكفل التضحية بالحياة نفسها. أو هكذا تفترض روث ماكلين عالمة الأخلاق في كلية ألبرت أينشتاين الطبية.

أما بخصوص التعامل مع الكائنات المنتسخة، فيطمئننا "جروجري بنس" بأن «المنتسخ لن يكون ذكر نحل». سوف يكون المنتسخون من البشر بشرًا. وسوف يحظون بمعاملة إنسانية، فالبشر بشر بغض النظر عن أسلوب مجيئهم إلى الحياة. لقد كان هناك خوف من أن يعامل أطفال الأنابيب مواطنين من الدرجة الثانية، لكنهم

ربما حظوا برعاية أكثر حتى من الأطفال العاديين لأنهم كانوا مطلبًا مُلحًّا لآبائهم. لن يكون النسيخ عبدًا آليًّا أدنى من البشر، بل سيكون بشرًا مع فارق وحيد هو أنه سيورث جينات ممتازة لا مجموعة اختلطت كما اتفق.

أما "ستيفن جولدي" فيصف الحكم بأن النسائخ ليسوا بشرًا بأنه منافٍ للعقل؛ إذ لا أحد يفكر بأن يعامل أحد التوائم على أنه ليس بشرًا. فإن قيل لأن التوائم تأتي بطرق طبيعية، فهذا إنما يستلزم أن القيمة الإنسانية لا تكون إلا حال حدوث التضاعف عشوائيًّا لا إذا كان حدثًا متعمدًا، وهذا مبرر تعوزه الوجاهة[1].

من جهة أخيرة، يتبنى أشياع الانتساخ استراتيجية إحالة عبء البرهنة إلى خصومهم. من يقول إن الانتساخ يشكل انتهاكًا للكرامة الإنسانية مدين لنا بطرح تصور دقيق يمكن الإجماع عليه لهذا المفهوم. الكرامة مفهوم هلامي ولذا فإن الركون إليه غالبًا ما يوظف بديلًا عن القرائن الإمبيريقية[2]، وقد يكون استدعاءً غامضًا للتضارب بين الانتساخ والقيم الإنسانية لا يُعبّر إلا عن صورة مجردة لنفورنا العاطفي (بنس)[3].

---

(1) بنس، جروجري: "من يخاف استنساخ الإنسان"، مرجع سبق ذكره، ص 115-119.

(2) كولاتا، جين: "المتنسخة: الطريق إلى دولي واستشراف المستقبل"، مرجع سبق ذكره، ص 43.

(3) بنس، جروجري: "من يخاف استنساخ الإنسان"، مرجع سبق ذكره، ص 62.

غير أنه محتم على التكنولوجيا التي لا تحتكم إلى شروط إنسانية أن تملأ العالم رعبًا، وأن تفلت الشرور من عقالها[1]. لقد جاء الانتساخ إبان اقتناع العلماء والعامة بأن المورّثات قضاء مبرم. غير أن "التا تشارو" يرى أن إرعاب الانتساخ إنما يتجلى في عمليات المسخ التي تمارس على فردانية الكائنات البشرية وتجعل منها قطيعًا تسهل مداولته:

> *تستثير فكرة وجود بشر غير متمايزين اجتماعيًّا كوابيس مروعة. أشرطة الحرب الوثائقية الأكثر إرعابًا ليست تلك التي تعرض أجساد الناجين النحيلة أو السحب الفطرية فوق هيروشيما ونجازاكي، بل جموع الألمان الرافعين قبضاتهم هاتفين بالنصر للنازية. الأكثر ترويعًا هو سيكولوجيا الرعاع التي تجعل من الأفراد مجرد نسخ متماثلة، لا ترتاب فيما تقوم به السلطة وليست لديها آراء مستقلة. إنه مرتبط بخوفنا من الجماعات التي يسهل التلاعب بها ويمكن أن تصبح جموعًا عاطلة عن التفكير وأن تسخّر أداة للقمع[2].*

---

(1) مقدادي، محمد: «العولمة: رقاب كثيرة وسيف واحد،» المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000م، ص 84.

(2) كولاتا، جين: "المتنسخة: الطريق إلى دولي واستشراف المستقبل"، مرجع سبق ذكره، ص 16، 17.

لاحظ أن ما يرى تشارو أنه مصدر للخطر قائم في ذات أيديولوجيا العولمة. عمليات التنميط الثقافي (أنثروبولوجيا التماثل) مسخ لهويات البشر، وطمس لما هو متفرد فينا. إن حشود الألمان التي كانت ترفع قبضاتها هاتفة بالنصر للنازية لم تكن مستنسخة بيولوجيًا (أي حقيقة)، بل كانت منتسخة أيديولوجيًا (أي مجازًا)، وقد عمل هذا بذاته على تيسير التلاعب بمصائرها، فكيف لو كانت منتسخة حقيقة؟

ليس ثمة ما هو أخطر على أية حضارة إنسانية من التشابه والتنميط والقولبة التي تَحول دون التنوع والاختلاف والتفرد والإبداع. وكما يقول روبرت ماكنيل، عالم الأجنة في جامعة منسوتا، فإن الجنس البشري إنما يحقق ازدهاره عبر التنوع الوراثي[1].

---

(1)الراهن أن هذا يسري حتى على النبات والبهيمة، فالنباتات والحيوانات التي خضعت للهندسة الوراثية تكون عادةً متجانسة، ما يجعلها عُرضة للأمراض البكتيرية والفيروسية. انظر كتاب محمد اليشيوي: «إلى أين تسير التقنيات البيولوجية: الهندسة الوراثية والاستنساخ نموذجا»، مرجع سبق ذكره، ص 61(على ذلك، يعتقد بنس أن هذا الحكم مبني على أغلوطة «الكل أو لا شيء»، فالتكاثر البشري إن لم يكن جنسيًا كله، فلن يكون جنسيًا إطلاقًا. غير أنه يرى أن الإنجاب العذري لن يكون خيارًا شائعًا. «في مقابل كل طفل ممتاز ينجبه ذكيان بالنقل النووي الجسدي سيولد تسعة أطفال لزوجين برازيليين بالزواج الطبيعي، ومع سهولة الهجرة والسفر حول العالم سيزيد مزج الجينات مما يسارع إلى الانحدار =

أيضًا، ثمة إشكاليات سيكولوجية وأخلاقية وقانونية يثيرها الاستنسال العذري، يمكن أن نُلمح إلى بعضها، دون إيفاء أي منها حقه، وهي إشكالية تتعلق خصوصًا بطبيعة الوعي الذي سوف يمتلكه الكائن المتنسخ. هل المتنسخ كائن بقيد الآدمية، وهل تعد أناه أنا متفردة فذة، أم أن هناك علاقة آصرة تشجها بأنا الكائن الذي انتسخت منه؟ هل ثمة حاجة يفرضها الانتساخ لإعادة صياغة معايير الهوية الذاتية والوعي البشري، بكل تداعياتها الفلسفية والقانونية والأخلاقية؟ إلى أي حد يتحمل المتنسخ، الذي حُدّدت مورّثاته نتيجة تدخل بشري، مسؤولية ما يقوم به من أعمال مشينة، خصوصًا إذا تم انتساخه من طاغية عرفت بتاريخها القمعي؛ وإلى أي حد يمكن أن يكون جديرًا بالإثابة على ما يقوم به من مآثر، حال انتساخه من شخصية عرفت بقدراتها الذهنية الفائقة؟ هل يصح

= إلى المتوسط. باختصار، فإنه لن يهدد التنوع الوراثي للجينوم» [بنس، جروجري: «من يخاف استنساخ الإنسان»، مرجع سبق ذكره، ص 212، 213]. لكن هذا يعني أنه من الضروري أن يتم الانتساخ في حالات دون غيرها، الأمر الذي يثير إشكالية معيار التخير، رغم أن محاباة بنس تبدو بينة من مثاله. وبطبيعة الحال سوف ينجب الأغنياء القادرين أطفالًا أفضل وأذكى وأقوى وينجب الفقراء من هم أغبى وأضعف وأقبح، بما ينجم عن ذلك من تعميق للفوارق الطبقية. لكن بنس يواجه هذه المترتبة بمجرد الإشارة إلى أنه يمكن استخدامها أيضًا ضد التعليم الخاص وبيع اليخوت والطائرات، كما لو أنه هذا لا يكفي بوصفه برهان خلف ضدها [المرجع السابق، ص 229، 230]).

عقد شريعة النكاح بين المتنسخين من أصل واحد، أم أنه يعد حالة من حالات سفاح القربى[1]؟ أيضًا هناك السؤال الخاص بهوية أسلاف المتنسخ: مَن أبوه الشرعي، ومَن أمه، وما حقه في إرث أي منهما؟ باختصار، أي وعي شائه سوف يمتلكه المتنسخ، وأي مآزق أخلاقية سوف يثيرها وعي هذا الكائن؟

يسعى العلماء في عمليات الانتساخ إلى إيقاظ الجينات النائمة في الخلية الجسدية من سباتها، بحيث يتم فك أسر معظم الجينات من أغلالها الكيميائية التي تقف كما الحارس الأمين صمام أمان يوقف انفجارها في عمليات انقسام وتكاثر لا مبرر لها[2] (يبدو أن هذا يندرج في إطار سياسة إطلاق الحريات التي تتبناها النزعة الليبرالية). غير أن هذا إنما يشير إلى تجلٍّ آخر لإرعابات الانتساخ، يتعين في جهلنا بالعتبة التي يتوجب أن نقف عندها في عمليات فك الأسر هذه. إن قرارات العفو عن كل المساجين قمينة بأن تطول من هم ليسوا أهلًا لأن يُعفى عنهم.

ولكن كيف نميز بين الاستخدام الأخلاقي والاستخدام غير المشروع؟ إذا كنا نشعر أنه من غير المقبول أن نجرب على البويضات البشرية، سوف نضطر إلى حظر الأبحاث التي قد تمكن من تنمية

---

(1) السيد غانم، كارم: "الاستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء"، مرجع سبق ذكره، ص 148.

(2) صالح، عبد المحسن: "التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان"، مرجع سبق ذكره، ص 73، 78.

أعضاء خاصة يمكن زرعها، وهي تقنية يرحب الكثيرون بنتائجها الإنسانية.

ما السبيل إذن للفكاك من هذا المنحدر الزلق الذي يتهددنا؟ هل يتوجب الوقوف قبيل تخليق طفل منتسخ مباشرةً؟ هل ثمة اعتراض على انتساخ بشر من خلايا جنينية مبكرة عوضًا عن انتساخهم من خلايا شخص بالغ؟ إلى أي حد يتوجب علينا مراقبة مراكز تخصيب الصماء[1]؟ وبطبيعة الحال، فإن غياب معيار مقنع يحدد موضع بداية الأبحاث غير المشروعة سوف يغري الكثيرين بالتقدم خطوة واحدة في كل مرة، كما أن التغييرات الطفيفة حين تستمر مآلها أن تكون جائحة.

يعظنا "بول رامزي" عالم اللاهوت بأن نقوم بإثارة الأسئلة الأخلاقية بضمير جاد. حين يقول صاحب الضمير العابث بوجود مآزق أخلاقية تواجهنا يتعين اعتبارها قبل أن يدركنا المستقبل، فإنه غالبًا ما يعني أننا نحتاج إلى تشكيل أخلاقيات جديدة تعقلن ما يتحتم علينا القيام به بسبب الإنجازات التي سوف تحققها التقنية. هذه هي المقاربة البراجماتية، إحدى تنويعات العاقبية Consequentialism في أدبيات التنظير الأخلاقي التي تعاير شرعية السلوك وفق ما يترتب عنه من نتائج. في المقابل، حينما يثير صاحب الضمير الجاد أسئلة أخلاقية ملحة فإنه يعني أنه قد تكون

(1) كولاتا، جين: "المنتسخة: الطريق إلى دولي واستشراف المستقبل"، مرجع سبق ذكره، ص265.

هناك أشياء يتعين على الإنسان الإحجام عن ممارستها، فالأشياء الخيّرة التي يستطيع الإنسان أن يقوم بها لا تكتمل إلا بالأشياء التي يرفض القيام بها[1].

المسألة الذي تطرحها موعظة رامزي بيّنة لكنها عصيّة. هل يتوجب علينا تعديل مواقفنا الأخلاقية وفق ما يطرأ من مستجدات تقنية، بحيث يكون علم الأخلاق علمًا طبائعيًّا إمبيريقيًّا قابلًا للتطور على طريقة سائر النظريات العلمية، وعُرضة من ثم للدحض بمجرد اكتشاف أية وقائع مناوئة؟ أم ترى يتوجب علينا أن نتخذ مواقفنا الأخلاقية على نحو مسبق ثابت وجزمي يوصد الباب في وجه أية محاولة للتكيف مع واقعيات عالم لا يهدأ له قرار ولا تستكين له جوارح؟

قد يقال إننا نستطيع التوفيق بين هذين الخيارين عبر اتخاذ مواقف مطلقية تنهض على مبادئ بعينها شريطة أن نُبدي استعدادًا مستمرًّا لقياس ما يُستجد من حالات على تلك المواقف، ودون إحداث أية تعديلات آدهوكية[2] في فحوى تلك المبادئ. ولكن لاحظ أن الحالات العصية، ما يسمى بالمآزق الأخلاقية، إنما تتعين في تلك التي تعوز ما تقاس عليه، وهذا على وجه الضبط هو حال الانتساخ.

---

(1) المرجع السابق، ص 38، 39.

(2) التعديلات الآدهوكية (ad hoc adjustments) تعديلات تستحدث لأغراض خاصة، وهي مستهجنة من وجهة نظر علمية لأنها تمكن من الحفاظ بشكل مستمر على النظرية في وجه تقلبات الواقع.

مفارقات العولمة

ثمة مفارقات تنهض عليها التوجهات العولمية أو تُفضي إليها تشير إلى مواطن خلل في تصورها للمستقبل الذي تبشر به، وقد تسهم في تسويغ اعتبار الانتساخ تجلّيًا ممكنًا من تجلياتها. مفاد أول تلك المفارقات هو أنه رغم إلحاح العولميين الدائم على حرية الاختلاف والتنوع، فإن سلوكهم يؤكد النقيض، فهم يهدفون بطرق عديدة إلى تكريس الشمولية الثقافية[1].

لنا إذن، إزاء الدعوة الليبرالية إلى تبني خيارات التماثل الأنثروبولوجي أو البيولوجي، أن نتساءل: ما بال دعاة التعددية قد طفقوا في نهاية المطاف يُسبّحون بحمد الواحدية؟ أي مفهوم سيبقى للخلاف الذي تدعو إليه الليبرالية طالما أصررنا على وحدة الإنسان المعولم النموذجي (المتسخ ثقافيًا أو بيولوجيًا لا فرق)؟ كيف يدعون إلى شرعة الاختلاف ويفتحون باب التيه على مصراعيه، ثم ينخرطون في سرب الدفاع المستميت عن نموذج منمط لا يحتمل الخلاف؟! يبدو أنه غاب عن دعاة الاختلاف ورسل النهايات أن العولمة تعزز فينا عمى الألوان (إدريس هاني)[2].

ثمة مفارقة أخرى تعاني منها التوجهات العولمية. يحدثنا التاريخ البشري أن الإنسان يولد حاملًا لجينة الكونية، ويسعى

---

(1) راغب، نبيل: «أقنعة العولمة السبعة»، مرجع سبق ذكره، ص 57.

(2) إدريس هاني: «المفارقة والمعانقة: رؤية نقدية في مسارات العولمة وحوار الحضارات»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001م، ص10.

للتواصل مع كل الفضاءات الممكنة خارج مجاله. ما هو بشري في كل واحد فينا يجعله ينزع شطر أقرانه من البشر، بصرف النظر عن أعراقهم وثقافاتهم. غير أن النزعات الاستعمارية كانت بمثابة انعطافة خطيرة في مسار التواصل الكوني الحتمي. لقد كان الغرب بامتياز أكبر مجهض للعالمية، حيث وقف ضد كل تواصل حضاري وحميم بين الشعوب[1]؛ والمفارق أنه غدا أكبر دعاتها، ولكن في أقبح صورها التي تعتمد الهيمنة وسيلة وتحقيق المكاسب السياسية والاقتصادية غاية.

هناك مفارقة مشابهة إلى حد تواجه الخيار الجيني. ثمة توجه غريزي قد يكون مورّثًا ينزع الفرد بسببه شطر التوحد مع أقرانه البشري. التركيب البيولوجي الذي ترجع إليه نزعات البشر الوجدانية والعاطفية البشرية، وفق النظريات التي تقول برد الذهني إلى المادي، تركيب متشابه عند جميع أفراد الجنس البشري. هناك مذاهب عقلانية تقر وجود أفكار فطرية مشتركة، وتجد في العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس (ديكارت)، وثمة من يذهب إلى حد إقرار وجود نحو مبرمج في الدماغ البشري (تشومسكي). يوظف التوجه العالمي (في مقابل العولمي) هذا التشابه في توكيد بشرية كل إنسان وأحقيته الطبيعية في المساواة بحيث لا يستأثر الواحد منا بما فيه الناس سواسية. الشرائع السماوية والنزعات الإنسية والمذاهب التنويرية تنويعات في توكيد هذه المساواة. غير أن الخيار الجيني يدفع

---

(1) المرجع السابق، ص 16، 17.

بهذا التوجه بطريقة منحرفة. عبر جعل الفرد نسخة طبق الأصل من المجموع تنتفي الفردية كلية، وتفقد فكرة المساواة الأخلاقية دلالتها. لا معنى للحديث عن مواقف أخلاقية في سياق الخيار الجيني، كون تلك المواقف تفترض كائنات حرة الإرادة، ذات ما يفترض أن يعوزه المتنسخون والمتنسخات.

هناك أيضًا مفارقة متعلقة يشير إليها بورديو تسم المنطق الداخلي لنظرية الليبرالية الجديدة، المتبني الفاعل للتوجهات العولمية، عنيت الدفاع عن الاستغلال باسم الحرية، وهي مفارقة يرجعها البعض إلى تغييب مثال المساواة المرتبط في عصر التنوير بمثال الحرية، واختزاله في البعد الاقتصادي التنافسي (مساواة المنتجين في فرص المبادرة)[1]. يبدو أن الخيار الجيني يفعل تغييبًا مماثلًا يتجلى في اختزال ذلك المثال في بُعده البيولوجي، عنيت مساواة البشر في موراثتهم.

من منحى آخر، هناك من يؤكد أن العولمة تستبدل شيطانًا بشيطان. العولمة توتاليتارية هذا الزمان تتخفى تحت اسم بريء، بينما الأمر إنما يتعلق باستعباد الشعوب قربانا لمصالح تجارية تفيد منها شركات متعدية الجنسيات (شارل باسكوا)[2]؛ ولئن كانت

---

(1) السيد ولد باه: "اتجاهات العولمة: إشكاليات الألفية الجديدة"، مرجع سبق ذكره، ص 126.

(2) باسكوا، شارل: "العولمة ليست قدرا"، في "العولمة بين الأنصار والخصوم"، مرجع سبق ذكره، ص 37.

الأحكام الكليانية تتمزي برفض المعارضة المنظمة، وتحجيم الحريات العامة باسم منطق الدولة، فإن الأنظمة الشمولية القائمة على العولمة إنما تنهض على فكر أحادي لا يقبل رفضًا ولا معارضة[1].

بكلمات أخر، فإن النزعة الليبرالية التي غبرت على التبشير بانتهاء الأنظمة الاستبدادية وانمحاق السرديات الكبرى قد غدت تدعو إلى سردية أحادية عظمى لا شريك لها. ربما لم يعد البشر في حاجة إلى أرواح عظيمة وعبقريات خلاقة تهديهم سواء السبيل (مي غصوب)، لكن الجزم بهذا والدعوة إليه على طريقة أشياع العولمة إنما يكرس الحاجة إلى أرواح من هكذا قبيل، أقلها أرواح أولئك الأشياع. محتم على من يعظ بوجوب الكف عن إلقاء المواعظ أن يجد نفسه تلقي المواعظ، أقلها تلك التي تعظ بالكف عن إلقاء المواعظ. يبدو أن "فريدريك وايزمان" محقًّا في قوله إن مآل محرري الأمس أن يصبحوا طغاة اليوم.

نافذة

نخلص إلى أن الانتساخ، وإن ظلت الشكوك تساور الكثير حول إمكان أن يغدو خيارًا عمليًّا، قابل بمقضى توجهات وآليات وأخلاقيات العولمة، ذات الطابع القصري وا استباحي، أن يصبح

---

(1) السيد ولد باه: "اتجاهات العولمة: إشكاليات الألفية الجديدة"، مرجع سبق ذكره، ص 127.

خيارًا محتملًا في المستقبل البعيد على أقل تقدير. ليست هناك هيراركية أخلاقية يبقى عليها التوجه العولمي الحريص على إبادة كل خصوصيات ثقافية، وبهذا المعنى، فإن الهوية وهم لا بد منه، أقله لدرء المخاطر التي تتهددنا في غيابها.

نخلص أيضًا إلى أن الوعي الذي يتوقع تشكيله عند الكائن المنتسخ سوف يكون وعيًا قادرًا على إثارة مآزق أخلاقية قد لا تسعفنا مبادئنا الأخلاقية الراهنة في تنكبها. وبطبيعة الحال، فإن الانتصارات التقنية التي يحققها البشر قادرة باستمرار على استحداث مآزقها، وإن بدا أن أخلاقيات الانتساخ تستوجب إحداث نقلة نوعية في طبيعة تلك المبادئ، عوضًا عن إجراء تعديلات آدهوكية تعمل على استيعابها.

لاحظ أن تلميحي إلى الصبغة الحتمية التي تسم العولمة وتجلياتها الجينية لا يتضمن دعوة للإحجام عن اتخاذ موقف تجاه الانتساخ، أو أي تجلٍّ ممكن آخر من تجليات العولمة، لكنه إيماءة إلى أن أي موقف نتخذه قد لا يكون عمليًّا أكثر جدوى من المواقف التي اتخذناها من أسلحة الدمار الشامل وغزو الفضاء. على ذلك، فإن المواقف قد تتخذ، بل إنها عادةً ما تتخذ، على علم أصحابها بأن قدرتها على تغيير مسار التاريخ محكومة بعوامل ليست طوع سطوتهم. الأهم من ذلك هو أنه من الواجب أن تتخذ، فبدونها غالبًا ما يعسر علينا تشكيل رؤية فيها يحدث تُمكّن من فهمه. فضلًا عن ذلك، قد تكون هناك مسؤولية أخلاقية أو دينية تطولنا حال

الإحجام عن اتخاذ مواقف، بصرف النظر عن فعاليتها على المستوى العملي، وقد لا يقل حقنا في اتخاذها عن واجبنا في الجهر بها.

بيد أن الضرر كل الضرر إنما ينجم عن اتخاذ موقف من قضية كالانتساخ أو العولمة وفق رؤية يتم تشكيلها دون التعرف على تفاصيلها العلمية. إنني بقولي هذا إنما أشجب سلوك المتشبّثين بضلالاتهم في وجه الحقائق العلمية والوقائع التاريخية، فحالهم يذكرني بقالة من قال ـ حين أخبر بأن ثمة حقائق تناهض مذهبه ـ «إن هذا من سوء طالعها».



الفصل الثالث

3

في مسألة الوعي الزائف والنسبانية الأخلاقية

تقديم

تشكل مسألة الوعي موضع اهتمام العديد من الفروع المعرفية، بدءًا بالفلسفة والأدب وانتهاءً بعلوم النفس والاجتماع والسياسة، فيما تحظى هذه المسألة بعناية خاصة في الدراسات الفينومولوجية الحديثة والمعاصرة على حد السواء. بيد أننا نلحظ أنه بالمقدور دومًا تفريغ الوعي من الدور الفاعل الذي يقوم به في التمكين من فهم العالم واستيعاب القضايا التي تشغل الأفراد، وذلك عبر اختزاله في رؤية بعينها للعالم، وقد يبلغ الاختزال درجة المماهاة بين الوعي الحقيقي واتخاذ مواقف دون سواها.

وفي هذا الصدد يقر "ميلان كونديرا" أن توحيد تاريخ الأرض، هذا الحلم الإنساني الذي أراد الله لأمر أن يتحقق، اقترن دومًا بعمليات اختزالية، فحتى قصص الحب الكبرى تنتهي بتقلصها إلى هيكل من الذكريات الهزيلة. الراهن أن طابع المجتمع

الحديث يعزز هذه اللعنة بشكل وحشي، وهكذا "تتقلص حياة الإنسان إلى الوظيفة الاجتماعية، وتاريخ شعب ما إلى عدد من الأحداث، تتقلص بدورها إلى تفسير متحزّب، والحياة الاجتماعية إلى صراع سياسي، وهذا الأخير إلى تواجه القوتين العظميتين على صعيد الكرة الأرضية"[1].

وعلى نحو يعزز عملية الاختزال هذه، يصادر البعض على أيديولوجيات ومفاهيم تكرس ضروبًا بعينها في فهم الوعي وفي تحديد محتواه، فيما توجه بعض التيارات السياسية تهم عوز الوعي أو زيفه ضد من تناوئ توجهاتهم الأيديولوجية وتنكر اقتدارهم على فهم العالم دون افتراض مصالح شخصية أو جمعية.

ثمة إذن سبل يوظف وفقها مفهوم الوعي الزائف في فرض

---

(1) كونديرا، ميلان، فن الرواية، ترجمة: بدر الدين عردوكي، الأهالي، دمشق، 1999م، ص 24.

سرديات خاصة، وفي سلب حرية المرء في أن يقرر لنفسه ما يرى أنه المقاربة الأمثل لفهم ما يعرض له من مسائل. ولئن لم يرد مصطلح الوعي الزائف في أعمال آباء الماركسية إلا في رسالة كان بعث بها إنجلز إلى فرانز مهرنج[1]، فإنه أضحى يشير في بعض الأدبيات اليسارية إلى إدراك اجتماعي يغترب عن انتماءاته الطبقية أو تعوزه الدراية بها أصلًا، كما غدت تلك الأدبيات تسخره في التحريض على تبني أيديولوجية تعمل على تصحيح ما يطرأ على الوعي البشري من اختلالات.

وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني بحال أن الوعي بالتعريف لا يكون زائفًا، أو أن البشر بطبيعتهم قادرون دومًا على تشكيل وعي حقيقي. ثمة في أدبيات العلوم السياسية ما يُعرف بمفهوم السيطرة، الذي يصف حالة الهيمنة التي يمارسها قطاع من المجتمع على سائر القطاعات فيه.

---

(1) Wood, Allen, "False Consciousness", in The Oxford Companion To Philosophy, Oxford University Press, 1995, p.268-9.

يقول ماركس في تلك الرسالة: "الأيديولوجيا عملية يقوم بها من يوصف بالمفكر، ولكن وفق وعي زائف. القوى المحركة الحقيقية التي تدفعه تظل مجهولة عنده؛ خلافًا لذلك ما كان لها أن تكون عملية أيديولوجية". وكما يتضح من هذا القول، فإن الأيديولوجيا عند ماركس، كما هي عند أشياعه، مؤسسة على سوء فهم يعتمل في الوعي الباطن، وتحركه توجهات شخصية غير معلنة، وقد تلتبس على صاحبها نفسه

هكذا تكون لدى الجماعات التي تمتلك القاعدة الصناعية، فيما يوضح رتشارد داوسن، القدرة على الهيمنة على الجماعات التي تعوزها مثل هذه الطاقات، ومن مصلحة الجماعة المسيطرة أن تجعل الجماعات المسيطر عليها تقبل بوجود مثل هذا النوع من الهيمنة، وتمتثل للقيم والقوانين التي يتم عبرها إنجاز فعل السيطرة[1].

الحال أن مفهوم «الوعي الزائف» (false consciousness) إنما يصف حالة من "يقبلون نظامًا اجتماعيًا وسياسيًا معيّنًا رغم أن ذلك ليس في صالحهم"، وهو يوظف في تفسير قبول الجماعات المسيطر عليها للترتيبات التي تُفرض عليهم بوصفها شرعية، من قبيل عمليات التنشئة السياسة التي تشرف عليها الدولة (الوعي السياسي) والتي تستهدف خلق مثل هذا الوعي غير الحقيقي[2].

على ذلك، فإنه يتوجب البحث عن سبيل آخر لتناول موضوعة الوعي تحول دون توظيفها على نحو يشكل تدخّلًا غير مشروع في حرية الفرد، وفي تشكيله وعيه على نحو بعينه، وذلك بحسبان أن الزعم باحتياز الحقيقة غالبًا ما يُعبّر عن نزعة دوجماطيقية (جزمية) ليس ثمة ما يبررها. قد تكون هناك مبررات نظرية لتوظيف مفهوم الوعي الزائف على النحو السالف ذكره في تفسير عمليات سيكولوجية من قبيل قبول قطاعات المجتمع لهيمنة

(1) داوسن، رتشارد، كارن داوسن، وكينيث برويث، التشنئة السياسية: دراسة تحليلية، ترجمة: محمد زاهي المغيربي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، الطبعة الثانية، 1998م، ص 43.

(2) المرجع السابق، ص 52.

قطاع بعينه، بيد أن توظيفه في فرض هيمنة الحكام على شعوبها وفي تحقيق مصالحهم على حساب تطلعاتها إنما يعزز توجهات شمولية تشكل موضع ارتياب أخلاقي.

من منحى آخر، فإن أشياع النسبانية الأخلاقية والدعوات الليبرالية، الذين يؤكدون شرعة الاختلاف والخصوصيات الثقافية، مضطرون بغية تنكب التوجهات الأناركية (الفوضوية) إلى تحديد مضامين بعينها للوعي البشري، ما يشي بوجوب قيام اتفاقات مشتركة تتناقض في ظاهرها على أقل تقدير والنزعات التسامحية التي يركنون إليها. غير أن هذا قد يبين أن هناك مدعاة إلى إقرار نزوعات تعددية تركن إلى التسامح، وتجعل منه مبدأ مطلقًا، أقله بسبب الأصول الريبوية التي يمكن وفقها تأسيس مفهوم الهوية، وهذا موضع عناية الفصل الثالث من هذا الكتاب.

مفهوم الوعي

يتعين بدايةً تمييز مفهوم الوعي حين يرد في سياقات أنزع إلى أن تكون أيديولوجية عن مفهومه الذي يكاد يتماهى مع فكرة المعرفة بدلالتها الإبستمولوجية. يتضمن الوعي في الحالين خبرات وإدراكات بشرية، لكنه قد يقتصر في الحالة الأخيرة على الإدراك الحسي الصرف، وقد يتسع ليشمل مختلف الأوضاع الذهنية، بما تتضمنه من إحساسات وأمزجة وعواطف وميول.

وفق هذه الدلالة المعرفية، يقر ديكارت أن كل تفكير وعي، وأن الفكر الواعي جوهر العقل الإنساني، في مقابل الامتداد جوهر

المادي في العالم المفارق، وأن لدى البشر سبيلًا خاصة معصومة عن الزلل في الاتصال بأوضاعهم الواعية. الوعي عنده هو ما يبدو عليه (مبدأ شفافية الوعي)، ولذا فإنه يستحيل بالتعريف أن يكون زائفًا.

يستبان أن هذا المنظور لا يعول على مضامين بعينها تلزم كل وعي إنساني بالاشتمال عليها، وإن ظل يؤكد على أسلوب بعينه في احتياز تلك المضامين. الحال أن قواعد المنهج الديكارتي ليست سوى محاولة لتحديد ذلك الأسلوب. مثال ذلك، أن النسق الديكارتي يعول كثيرًا على الله في تأسيس رؤيته الأنطولوجية والإبستمولوجية، فخيرية هذا الكائن، الذي أثبت ديكارت وجوده، إنما تقتضي وقوفه إلى جانب البشر إذا قاموا ببذل ما في وسعهم. لن يسمح الرب بأن يضلل البشر بشكل منتظم طالما لم يضللوا أنفسنا على هذا النحو، فلقد خلق العالم بطريقة تمكّن من فهمه، ما التزمنا بتطبيق النهج الذي يعظ به ذلك النسق.

ولأن النهج جزء لا يتجزأ من أية رؤية شمولية، كونها لا تقر فحسب اكتشاف الحقيقة، بل تزعم أيضًا أنها اكتشفت السبيل الوحيدة إليها، فإن المنظور الديكارتي يظل يمارس نوعًا من الهيمنة، وإن كانت أقل وطأة وأكثر ارتباطًا بالنشاط العلمي الذي اضطلع ديكارت بأمر تأصيلها وفق سبل عقلانية[1]. لقد كان ديكارت

(1) ولا يفوتنا في هذا السياق أن نشير إلى أن هذا المنظور، بمثنويته الحاسمة التي تفصل الذات بجوهرها المفكر عن العالم بجوهره الممتد، إنما يحدث قطيعة بين الوعي والعالم. العقل عند ديكارت هو الذي يخطط للطبيعة=

معنيًّا أساسًا بتأسيس العلم على ركائز يقينية، غير أنه رام في الوقت نفسه تخليصه من أية شوائب غيبية قد تفتح الباب لمفاهيم ميتافيزيقية تتنافى وروح النشاط العلمي، وهذا ما جعله يعلن أن المقصود من تأسيسه الديني للعلم هو الرد على المرتابين في شرعيته، وأن مهمة الرد عليهم إنما تنجز مرة واحدة، وقد أنجزها، ومن ثم لا حاجة إلى إقحام أية مفاهيم غيبية في المعامل.

أيضًا، فإن النهج الكارتيزي المقترح يرتكن بدوره على رؤية بعينها في العالم: لو لم تكن خيرية الله قد ضمنت خلقه العالم بطريقة تمكّن من فهمه، لما كان هناك ما يضمن صحة قواعد النهج الديكارتي. لكن هذا يعني أن التأسيس الثيولوجي الذي يركن إليه النهج الديكارتي إنما يبين أنه نهج مشحون بافتراضات قد نختلف حول وجوب المصادرة عليها، ما يستلزم أنه ليس بالحياد الذي يبدو عليه.

يجحد البعض الرؤية الكارتيزية عبر إنكار الحاجة إلى أية مصادرات أو حتى مبرهنات ثيولوجية، فيما يجحدها بعض آخر عبر إنكار شفافية الوعي التي تركن إليها، وذلك بالتوكيد على أن للوعي الإنساني بنية عميقة مخبأة، وفي هذا السياق الأخير دشن

= التي يفارقها ويعمل على تسخير مقدراتها في صالح الإنسان. من منحى آخر، تنكر الفينومولوجيا تلك القسمة الديكارتية بين الذات والموضوع، فهي تبدأ من الخبرة المباشرة بالعالم والأشياء، أي من معاني الأشياء كما تتجلى في الخبرة.

"فرويد" مفهوم اللاوعي وفصّل في اعتمالاته التي تشكل شخصية الفرد وتسبب ما قد تلقى من اضطرابات. ما يفسر السلوك البشري إنما يوجد على مستوى مشاعر ورغاب ومخاوف لا واعية يتم كبتها بسبب انحرافات تحدث في علاقات الفرد المبكرة، خصوصًا مع والديه[1].

ثمة رؤى أخرى في الوعي تركّز على توجيهات منهجية تحض على إعمال الفكر البشري دون أن تقر محتوى بعينه للوعي، بل دون أن تفترض صراحة أية مكونات أيديولوجية في عرضها لحيثيات تلك التوجيهات. هكذا يقر "أنطوان سيف" على سبيل المثال أن انكفاء الوعي إلى ذاته، بعد ارتداده عن الموضوعات الخارجية التي كان يشرف عليها بثقة، حافز لارتقائه إلى فكر ناقد لأدوات عمله، فكر يسائل مساءلة استعلائية حول ماهيته وهويته[2].

يتضح أن مثل هذا الزعم إنما يقتصر على رصد الدافعية المحفزة الناجمة عن مراقبة الذات من منظور أكثر حيادًا، بحسبان أن هذه المراقبة تتضمن ترصّدًا لأخطاء الذات، ولمحركات ما تقوم به من سلوكيات، وتسهم من ثم في عمليات التقويم التي يفترض أن تتم لاحقًا.

---

(1) ماجي، براين،"حوار مع هربرت ماركوز"، في كتاب رجال الفكر، ترجمة: نجيب الحصادي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، 1998م، ص 169.

(2) سيف، أنطوان، وعي الذات وصدمة الآخر: في مقولات العقل الفلسفي العربي، دار الطليعة، بيروت، 2001م، ص 12.

غير أننا سوف نعنى هنا خصوصًا بمفهوم الوعي في السياق الذي يرد إبان حديثنا على المستوى السياسي والثقافي والاجتماعي عن وجوب أن يكون المرء مدركًا لِما يعرض له من متغيرات، حين نقر على سبيل المثال أن شخصًا ما يعي حيثيات القضية وعيًا حقيقيًّا، فيما نصم وعيًا آخر بالوعي الواهم أو المضلل، وهو سياق ليس غريبًا تمامًا عن السياق الفلسفي الذي يرد فيه المفهوم، وإن كان يقتصر على دلالات سياسية واجتماعية وثقافية خاصة.

يظهر أن لفظة «الوعي» قد اشتقت في العربية من الوعاء، كي تتضمن فكرة الاحتواء، بمعنى جمع الشيء وحفظه، فضلًا عن تمثله وفهمه وإضماره[1]. كل وعي إنما ينتج عن عمليات التمثل والفهم، ولأنه لا تمثل أو فهم دون تأمل؛ فإن الوعي يشترط القيام بعمليات تأملية[2]. ولأنه كذلك، فإنه يسبب عنتًا لصاحبه، خصوصًا حين يشترط عمليات تأملية (انعكاسية) للذات:

يكابد الوعي عناء مضاعفًا عندما يحمل
على مواجهة ذاته كموضوع مفارق،
ويستخرج إلى هذه المواجهة في الغالب بإكراه
ينجم إما عن إخفاق معرفي يحمل وزره

---

(1) نصري، هاني يحي، الفكر والوعي: بين الجهل والوهم والجمال والحرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998م، ص 59.

(2) المرجع السابق، ص 98.

لأدواته، أو عن شعور بالتورط في نزال غير متكافئ وغير عادل مع الغير المتفوق، ولكن مع إبقاء الأدوات والقواعد المعرفية عينها فوق كل شبهة[1].

يشير أنطوان هنا إلى طريقتين شائعتين ترغم وفقهما الذات حال استشعار عجزها عن مواجهة نفسها. تتعين الأولى في التشكيك في قدراتها المعرفية أو حتى الذهنية، فيما تتعين الثانية في إحساسها بالاضطهاد من قِبل الآخر. وكما يتضح من هذا النص، فإن دافع الإرغام على مثل هذه المواجهة الانعكاسية إنما يتحكم في طريقة استجابة الذات في التعامل مع الموقف الذي أكرهت عليه. خيار التشكيك في القدرات المعرفية هو الخيار الأصعب؛ كونه يتطلب العمل على تحسين هذه القدرات. أما الخيار الثاني، فيركن إلى التربيت على الأنا وإحالة العجز المقلق إلى الآخر (نظرية المؤامرة)، دون بذل أية محاولة لإصلاح الذات.

غير أنه يستبان أن الكاتب هنا إنما يوجه دعوة تحض على نقد الذات وتحسين قدراتها عوضًا عن تقمُّص دور الضحية والبحث عن جلّاد متوهم. هذا يعني أن تحليله توجيهي في طابعه ولا يتغرّض فرض أي محتوى بعينه للوعي البشري، وإذا كان ثمة خلل يعاني منه هذا التحليل، فإنه لا يتعين في دعواته السلطوية بفرض

---

(1) سيف، أنطوان، وعي الذات وصدمة الآخر: في مقولات العقل الفلسفي العربي، دار الطليعة، بيروت، 2001م، ص 12.

توجهات أيديولوجية دون غيرها، بل في كون البديلين اللذين يطرحهما لا يستنفدان الخيارات التي يمكن للذات وفقها إحكام الرقابة على نفسها.

بصياغة أخرى، بين خياري التشكيك في القدرات المعرفية وعزو العجز إلى أسباب خارجية، ثمة خيار ثالث يعتد بالعجز، ويستهدف من ثم تحسين تلك القدرات، دون أن ينكر وجود أسباب تاريخية وموضوعية عملت على تكريسه. التوجهات التي تتبناها بعض النزعات النسوية مثال بيّن على هذا البديل، وكذا شأن بعض النزعات النهضوية التي عرفها المجتمع العربي بدءًا من نهاية القرن الثامن عشر.

من منحى آخر، ثمة من يقترب إبان عرضه مفهومه للوعي من الترويج لاتخاذ مواقف بعينها. هكذا يقر هشام غصيب:

> *شتان بين وعي المناضل الملتزم وبين وعي المستكين، فالوعي النضالي هو وعي جدلي مجهز بحكم نضاليته بالأدوات الروحية اللازمة للانتقال من السطح المغترب إلى الباطن في تناقضاته، ومن ثم فهو مهيأ للكشف عن فضاء إمكانات الواقع. أما الوعي المستكين فهو وعي اغترابي مستلب يعكس مباشرةً السطح بزيفه ومثاليته الكاذبة، ومن ثم فهو يظل على السطح لا يبرحه ويعمد إما إلى*

> ***نفي الباطن في تناقضاته الداخلية واعتبار السطح مجمل الوجود وإما إلى وضع الباطن خارج إطار الوعي والمعرفة. فهو ينزع إلى تبرير الواقع اللحظي والعمل على إدامة حاله ضمنا بتشييء عالم الإنسان وتجريده عن عضويته وتاريخيته[1].***

يكاد الكاتب هنا يبدي استعدادًا لاتهام كل من يقر أية أيديولوجية مناوئة بأن وعيه مستكين، اغترابي، مستلب، زائف، مثالي، كاذب، سطحي، تبريري،... إلى آخر هذه النعوت التي تحشد بها الأدبيات اليسارية. الحال أن مثل هذا الفهم للوعي البشري يوشك على اختزال الوعي في تبني مواقف أيديولوجية دون غيرها. على ذلك، فإنه بالمقدور قراءة هذا النص بأسلوب أكثر تعاطفًا، بحيث نجد فيه محاولة للحض على التعمق وتنكب السطحية في تناول ما يعرض له البشر من مآزق أخلاقية.

في المقابل، يعمل البعض صراحة على توكيد دور الأيديولوجيات التي يناوئون في تشكيل الوعي الزائف عبر تعريف الأيديولوجيا نفسها بطريقة تكرس عناصرها غير المعرفية، بحيث تصادر مسبقًا على زيف أي وعي مؤسس أيديولوجيًا. وفق

---

(1) غصيب، هشام، جدل الوعي العلمي: إشكاليات الإنتاج الاجتماعي للمعرفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الأردن، 1992م، ص 157-158.

استخدامها الأصلي، الأيديولوجيا هي «علم الأفكار» العام، علم عناصرها وعلاقاتها، ورغم أن الاهتمام بالأيديولوجيا بهذا المعنى ظل قائمًا، غالبًا ما تعين أكثر استخدامات هذا المصطلح أهمية في الفلسفة وعلم السياسة المعاصرين في دلالة أضيق وأنزع إلى القيمية، بحيث غدا يشير إلى مجموعة من المعتقدات والقيم يتبناها فرد أو جماعة لأسباب ليست إبستمولوجية، ومثالها الأيديولوجية البرجوازية، والأيديولوجية القومية، وحتى الأيديولوجيا الجندرية. وكما يضيف ريلتون:

> *عادةً ما يشتمل الاستخدام القيمي لهذا المصطلح على عنصرين: أسلوب بعينه في التفسير بحيث يتم عزو سواد معتقدات وقيم بعينها... إلى دور غير إبستمولوجي تقوم به نسبة إلى الأفراد (أو المجتمع) يوظف في التوحيد بينهم...؛ وأسلوب بعينه في النقد يتم توظيفه في الارتياب في المعتقدات والقيم عبر طرح ذلك النوع من التفسير ... الذي يتميز بجهل المعتقدين أنفسهم إياه.*
>
> *وفق هذا التعريف، تجادل الماركسية بأن الأفكار المهيمنة في أية حقبة لا تعكس فحسب خبرة الطبقة المسيطرة، بل تقوم أيضًا بخدمة مصالحها. الأفكار المهمينة تقوم بهذه المهمة*

جزئيًّا عبر «عكس» مختلف أوجه الواقع الاجتماعي

ـ تكريس العارض تاريخيًّا وعرض الرابط الطبقي بحيث يكون ضروريًّا وكليًّا، أو عكس دور السبب والنتيجة في التفكير في النشاط الاقتصادي أو «الطبيعة البشرية» ـ بطرق تجعل النظام الاجتماعي يبدو طبيعيًّا، محتمًا، أو عادلًا[1].

يلزم عن هذا التأويل للأيديولوجيا أن الوعي الأيديولوجي (أو الطبقي) عادةً ما يكون وعيًا مشوّشًا بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، يخلط بين العلل ومعلولاتها، ويغفل عن الثابت الجوهري، مقتصرًا على العناية بالمتغير العارض. ثم إنه وعي تتضافر في خلقه عوامل ليست معرفية، يركن أساسًا على خدمة مصالح أصحابه.

هكذا يقر تشارلز تيلور، المفكر الماركسي الكندي المعاصر، أنه في المجتمع المقسم طبقيًا، تخضع كل طبقة للشروط التي تحددها المنزلة التي تتنزل نسبة إلى المجتمع على وجه عمومه، بحيث تفشل في فهم العملية الكلية بقدر ما تفشل في التحكم فيها. الحال أن الطبقة المسيطرة نفسها تعجز عن فهم ما تقوم به، فتشارك دون أن

---

(1) Railton, Peter, "Ideology" in The Oxford Companion To Philosophy, Oxford University Press, 1995, p. 392.

تدري في تقويض نفسها[1]. يخفى كيف أن هذا الفهم للأيديولوجيا ينكر حقيقية أي وعي يتم تشكيله أيديولوجيًا (أو طبقيًا)، ما يعني أنه يتخذ موقفًا مسبقًا من كل الأيديولوجيات، إذا ما استثنينا بطبيعة الحال الأيديولوجية الماركسية التي يتم تجييرها.

وفي حين أنه قد يكون هناك خلل إبستمولوجي في تبني أيديولوجيات لأسباب «تخفى» عن المرء وتتضمن مصالح عوضًا عن الشواهد، فإن ذلك لا يستلزم ضرورة أن يكون كل وعي مشكّل أيديولوجيًا وعيًا زائفًا بالتعريف. ذلك أن عسر حسم القضايا التي يتم تناولها في المقاربات الأيديولوجية، كونها قضايا أخلاقية وميتافيزيقية خلافية يستعصي على العلم مقاربتها، قد يحتم تدخل عوامل غير إبستمولوجية، كما أن الصراعات الأيديولوجية (الطبقية) قد ترتد أحيانًا إلى تضارب بين مصالح الأطراف المتصارعة.

الراهن أنه لو لم تكن هناك عناصر مشبوهة في مختلف الأيديولوجيات، لما تعددت أصلًا، أو لكان الإجماع على الأيديولوجيات في أسوأ الأحوال شبيهًا بالإجماع على النظريات العلمية. ولأنه لا سبيل لتعليق الحكم دومًا في هكذا مسائل خلافية، ولأن أسلوب الأفراد والجماعات في العيش إنما يلزمهم باتخاذ

---

(1) ماجي، براين، "حوار مع تشارلز تيلور"، في كتاب رجال الفكر، ترجمة: نجيب الحصادي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، 1998م، ص 143.

مواقف أيديولوجية، قد يكون الارتكان إلى عوامل غير معرفية اضطراريًّا بالمعنى البراجماتي. بكلمات أخرى، فإن للمعتقدات الأيديولوجية، التي تشكل وعي الأفراد وهوياتهم الثقافية، مترتبات سلوكية، ما يحول دون العيش دون تبني هيراركية أخلاقية (خلافية) بعينها.

على كل ذلك، فإن هذا الوضع إنما يثير مأزقًا إنسانيًّا قد نختلف في تحليله، قدر ما نختلف في تحديد سبل حسمه، وإن استعصى في غالب الأحوال تنكبه، كما سوف نوضح بعد قليل.

الوعي والحرية

نستطيع أن نقر بوجه عام ومحايد أن وعي المرء يكون حقيقيًّا حين يتسنى له فهم مختلف أبعاد القضية التي تشكل موضع انشغال أو جدل، ويتبنى موقفًا مؤسّسًا على ذلك الفهم، دون أن يجزم بصحته صحة مطلقة. يفترض أن يسعى الفرد الواعي، وفق هذا التعريف، إلى التعمق فيما يقف عليه من قضايا وأن يكون قادرًا باستمرار على التنصل مما كان أقر من مواقف، بمجرد أن تستبان له مستجدات مناوئة لم يكن أخذها في حسبانه.

على هكذا نحو يكون الوعي في أساسه استعدادًا مكتسبًا للفهم والتفهم، دون أن يشكل إقرار ذلك رؤية بعينها أو الحض على تبني نهج دون غيره في الفهم والتفهم. اتهام الآخرين بزيف الوعي، حين يرد في معرض مناوأة توجهاتهم الأيديولوجية وإكراههم على تبني

رؤى من يقوم بفعل الاتهام، إنما يشكل انتهاكًا لحقوقه. لا تثريب إذن على تبني المرء مواقف بعينها من قضايا خلافية، ولا على محاولة المرء إقناع الآخرين بتبنيها، أو حثهم على توظيف مناهج بعينها في الفهم، طالما تم ذلك وفق أساليب الحوار وتبادل الآراء التي تعارف البشر عليها منذ أقدم العصور.

ولا يخفى أن هذه المقاربة للوعي، وإن كانت تثير إشكالية سبق أن أشرت إليها وسوف أعنى لاحقًا بتحليلها، إنما تعمل على تكريس الحرية الفردية وتشجب أية محاولة لسلبها عبر فرض مضامين بعينها للوعي الفردي. يقول "مل" في نص أثير عند دعاة الحرية الفردية شبه المطلقة:

> *... إن الغاية الوحيدة التي تسوغ استخدام القوة ضد أي فرد في مجتمع متحضر، ضد رغبته، هي الحول دون إلحاقه الضرر بغيره... لا يجوز أن يكره المرء على القيام أو الإحجام عن فعل لأنه في صالحه؛ لأنه يجعله أكثر سعادة؛ لأنه سلوك حكيم أو محق وفق رأي الآخرين. هذه مبررات وجيهة للاعتراض عليه، أو الجدل معه، أو إقناعه، أو استعطافه، ولكن ليس لإجباره، أو لإلحاق الضرر به حال قيامه بسلوك مخالف. ... هذا هو مجال الحرية الإنسانية المناسب. إنه يتكون*

أولًا من المجال الداخلي الخاص بالوعي؛ حيث يتم اشتراط حرية الضمير بالمعنى الأكثر شمولية؛ حرية الفكر والمشاعر؛ الحرية المطلقة في الرأي والعاطفة في كل المواضيع العملية والتأملية، أكانت علمية أم أخلاقية أم ثيولوجية.. تشترط الحرية الإنسانية أيضًا .. القيام بما نرغب القيام به، مهما كانت العواقب، دون التعرض لأية معوقات قد يضعها الآخرون في طريقنا، طالما لم نلحق الضرر بهم... ليس هناك مجتمع لا تحترم فيه هذه الحقوق، في مجموعها، حر، مهما كان شكل الحكم فيه؛ وليس هناك مجتمع حر حرية كاملة لا توجد فيه تلك الحريات بشكل مطلق وغير مشروط... إن شرور إخراص التعبير عن الرأي تسطو على الجنس البشري بأسره؛ الأجيال القادمة فضلًا عن الأجيال الحاضرة، من ينكر الرأي وبدرجة أكبر من يقره. إذا كان الرأي صائبًا، فإنهم يحرمون من فرصة استبدال الصواب بالخطأ؛ وإذا كان خاطئًا، فإنه يخسرون ما يكاد يشكل نفعًا عظيمًا: إدراكًا أوضح وانطباعًا أكثر حيوية عن الحقيقة، ينتجان عن مقارعتها بالخطأ... من لا يعرف

سوى جانبه من القضية لا يعرف عنها الكثير. قد تكون مبرراته وجيهة، وقد لا يكون ثمة من يقدر على دحضها. غير أنه إذا كان عاجزًا بالقدر نفسه عن دحض مبررات الطرف الآخر؛ أو إذا كان لا يعرفها كثيرًا، فإنه بدوره لا يجوز أسسًا لتفضيل رأيه[1].

إن "مل" هنا يحدد على وجه الضبط مخاطر تهم عوز الوعي التي توجه جزافًا وتوظف في خدمة مقاصد مريبة. ثمة بداية إنكار صريح لأية نزوعات أبوية تمارس دون رضا من تزعم بنوّتهم. للمرء أن يرتئي ما يشاء، وأن يسلك وفق رؤيته، طالما لم يلحق الضرر بغيره. وعلى وجه الخصوص فإن إلحاقه الأذى بنفسه لا يشكل بأي حال حجة ضد قيامه بما قام به. ثمة أيضًا تحديد للمجالات التي يتوجب أن يكون فيها المرء حرًّا، وهي لا تكاد تترك مجالًا يتعلق بالوعي البشري دون أن تكفل له حق الحرية.

فضلًا عن ذلك، فإن "مل" يحدثنا عن أضرار إخراس أصوات الآخرين، ليس عليهم فقط، بل على القائمين بفعل الإخراس أنفسهم. الدراية باعتراضات الآخرين على ما نقره من رؤى إنما يسهم في تفهمنا لهذه الرؤى وقدرتنا من ثم على استبانة ما يعتورها من خطل. العاجز عن إدراك رؤى الخصوم ـ ومن يلجم أفواه

---

(1) John Stuart Mill, "On Liberty", from Utilitarianism. New York: Bobbs Merrill, 1957.

الآخرين لا يبدي استعداده حتى للدراية بها أصلًا - عاجز بالتعريف عن تأسيس رؤيته[1].

ولا يفوتني في هذا المقام أن أوضّح أنني لا أرى في الليبرالية التي يروّج لها جون ستيوارت أيديولوجيا بديلة، بقدر ما أجد فيها محاولة تعددية لتكريس حق الجميع في التعبير والدفاع عن أيديولوجياتهم. وعلى حد تعبير تركي الحمد، لقد انتصرت الليبرالية في نهاية المطاف لأنها قادرة على استيعاب كل الأيديولوجيات؛ لأنها أيديولوجيا الأيديولوجيات؛ ولأن مفاد حقيقتها المطلقة هو أنه لا حقيقة مطلقة[2].

في المقابل، تنهض الأنظمة الشمولية والحكومات المستبدة (وبعض النظريات الأخلاقية المطلقية) على فكرة مفادها أن جهة بعينها أدرى بما يشكل صالح المجتمع، وأن الشعوب تجهل غالبًا السياسات التي تكفل عيشها حياة رغدة. هكذا يقوم الطغيان السياسي خصوصًا على افتراض أن وعي الأفراد أو الشعوب

---

(1) وعلى حد تعبير طه حسين، في معرض دفاعه عن أستاذ تعرّض للاضطهاد بسبب موقف فكري اتخذه، «إن هذا الأستاذ بين اثنين: إما أن يكون قد قال الحق فليس لأحد عليه سبيل، وإما أن يكون قد أخطأ وحاد عن القصد فليس لأحد عليه من سبيل، إلا أن يرد عليه خطأه، ويبين له وجه الصواب، وينصح الناس بألا يتبعوه. فأما ما فوق ذلك، فلا ينبغي لأحد أن يطمع فيه؛ ذلك أن الله لم يعصم الناس عن الخطأ».

(2) الطائي، سرمد، "التباس مفهوم الليبرالية أم تلبيسه: مفارقات إرادة اللاهوت وإرادة المعرفة"، 31/ 1/ 2004، www.ealaf.com.

زائف، إما لأنه قد غرّر بهم، أو لأنهم لم يتمرسوا من الخبرات والتجارب ما يكفل لهم تنمية وعي حقيقي.

ثمة أناس يعتقدون أن لديهم رؤى صوفية، أو تبصّرًا ميتافيزيقيًا أو لقانة خاصة تمكّنهم من الحصول على دراية حدسية بالعالم الذي نتطلع إليه وربما أعوزتنا القدرة على تحديد طبائعه (اليوتوبيا)، وهم يزعمون أن هذه الملكات المزعومة تخوّل لهم حق سحب حق الآخرين في إبداء آرائهم. الحل الذي تتبناه هذه الجهة وحده المعصوم عن الزلل، وحده القادر على إسعاد البشرية مرة وإلى الأبد. وبطبيعة الحال، فإن هذا الزعم إنما يشكل خطوة أولى شطر دهاليز الاستبداد، وغالبًا ما تكون النتائج متوقعة:

> *إذا اعتقد شخص ما فعلًا في إمكان قيام حل كهذا، سوف تكون كل الأثمان التي تدفع نظير الحصول عليه بخسة. أي مهر يُغلى على جعل الجنس البشري بأسره عدلًا وسعيدًا وخلّاقًا ومتجانسًا إلى الأبد؟ لإعداد مثل هذا الأومليت، لا ريب أنه لا حد لعدد البيض الذي يتوجب كسره ـ هكذا كان معتقد لينين، تروتسكي، ماو، وبول بوت وفق علمي به. إذا كنت أعلم الدرب الصحيح الوحيد الذي يقود إلى الحل النهائي لمشاكل المجتمع، إذا كنت أعرف كيف أقود الموكب البشري،*

فليس بالإمكان السماح لك بحرية الاختيار، كونك تجهل ما أعلم، حتى في أضيق الحدود، طالما توجب بلوغ الهدف. تقر أن سياسة بعينها سوف تجعلك أكثر سعادة وحرية، أو تتيح لك مجالًا للتنفس. لكنني أعلم أنك مخطئ، فأنا أعرف ما تحتاج، وما يحتاجه كل البشر؛ إذا كانت هناك مقاومة مؤسسة على جهل أو ضغينة، فليعجَّل بإخمادها؛ قد يهلك المئات أو الآلاف في سبيل جعل الملايين سعداء إلى الأبد. أي خيار متاح لدينا، نحن أولي العلم، سوى الاستعداد للتضحية بهم جميعًا؟

... بيد أن الشيء الوحيد الذي نستطيع التيقن منه هو حقيقة التضحية، الموت والأموات. المثل الذي يضحى من أجله يظل بعيد المنال؛ البيض يكسر، وعادة الكسر تتكرس، لكن عجّة الأومليت تظل غير مرئية[1].

ليس ثمة مدعاة للتعليق على هذا النص، فهو يقول كل ما

---

(1) Berlin, I., 'The Crooked Timber of Humanity", Fontana Press, Harper-Collins Publishers, London, 1991.

يمكن أن يقال عن الدهاليز التي تختبئ وراء الوعود الطوباوية. حسبي أن أشير إلى أن زعم الملهم بأنه يعرف كيف يقود الجموع إنما يعني عجزهم عن تشكيل وعي حقيقي، وأنه لا يفصل بين فعل الاتهام بزيف الوعي وسلب أصحابه حق الإفصاح عن رأيهم سوى خطوة واحدة تتعين في مختلف أساليب الحط من كرامتهم.

شرك النسبانية

تواجه النزوعات الليبرالية التي تؤكد حرية الفرد وحقه في تشكيل وعيه بالطريقة التي يراها مناسبة، وتعمل على تعزيز الخصوصيات الثقافية بكل تنويعاتها، خطر الوقوع في شرك نسبانية الأخلاق، الذي يهدد بدوره بتسويغ توجهات أناركية. هكذا يستثار السؤال ما إذا كانت الدعوات التحررية تلزمنا بإقرار أن القضايا التي تشغل الناس أجدر أن يعلق الحكم بخصوصها، بحسبان أن الجميع سواسية في حق إبداء مواقفهم منها والسلوك وفقًا لتلك المواقف، وما إذا كانت خلافية تلك القضايا وعسر حسم أمرها تبرر تبني أية رؤية مهما بدت تعارض أحكام الفطرة أو تنتهك كرامة الإنسان.

في كل مجال معرفي، ثمة تراتبية في معارف الناس، يكون بعضهم وفقها أعلم من بعضهم الآخر. بالمقدور نظريًا على أقل تقدير إقرار أن جهة بعينها تشكل السلطة المعرفية الأقوى، المحكمة الأعلى التي لا تخضع أحكامها إلى أي استئناف. قد يتغير الأفراد أو المؤسسات التي تشكل هذه السلطة، لكنها تظل قائمة؛ وقد تطرأ

تعديلات على الأحكام التي تصدرها هذه المحكمة، بمقتضى ما يستجد من أدلة، لكنها تظل محكمة شرعية.

بيد أن تلك التراتبية تكون أغمض ما تكون حين تكون القضايا موضع الجدل أخلاقية بالمعنى العام الذي يشتمل على بعض مسائل السياسات العامة، ما يشكك، من حيث المبدأ، في وجود جهة بعينها أدرى من غيرها بأمثل سبل حسم ما نعرض له من مآزق أخلاقية. هذا هو السياق الذي يتوجب أن نناقش فيه مسألة النسبانية الأخلاقية.

يمكن إعادة صياغة المسألة ـ التي ترتد في النهاية إلى مسألة أحقية الاتهام بزيف الوعي ـ عبر التساؤل عما إذا كانت الأخلاق نسبانية أو مطلقة. إذا كانت هناك معايير أخلاقية يمكن الاتفاق عليها وتطبيقها بشكل عام دون اعتبار لأية اختلافات أو خصوصيات ثقافية، فإن حال علم الأخلاق لا يختلف من حيث المبدأ عن حال أي علم طبيعي أو إنساني آخر، ومن ثم يتوجب أن تكون هناك جهة أعلم من غيرها بالمنظومات الأخلاقية، وقد يجادل البعض ضمن قيود بعينها في أحقيتها في فرض هذه الهرمية بعينها من القيم والفضائل.

ثمة من يذهب إلى أنه إذا كان بالمقدور التيقُّن من حقائق العالم الخارجي عبر استخدام مناهج عقلانية، فليس ثمة ما يحول دون أن تفضي ذات المناهج إلى يقين مماثل بخصوص السلوك البشري. من شأن إعادة التنظيم العقلاني (أي العلمي) للمجتمع أن يقلل في

نهاية المطاف من سطوة المحاباة والخرافة والطاعة العمياء لعقائد لم تمتحن، فضلًا عن حمق ووحشية الأنظمة القمعية التي ترعرعت في كنف ذاك العمى الفكري وتم تكريسها عبره. كل ما نحتاجه هو تحديد الحاجات البشرية الأساسية واكتشاف سبل إشباعها[1].

في المقابل، إذا كانت الأخلاق مسألة نسبية، وكانت الجماعات البشرية تختلف من حيث قيمها ومعاييرها دون أن تكون هناك تراتبية تعطي الأولية لأي معيار على آخر، فإن حقوق الجميع متساوية في رؤية ما يرتأون وفي السلوك وفق ما تمليه عليهم رؤاهم. هذا هو المنظور الذي يركن إليه كثيرون لتسويغ اختلاف الخصوصيات الثقافية، ومناوءة التوجهات العولمية التي تفتك بشرعة الاختلاف.

لاحظ أننا أمام خيارين يشكلان في واقع الأمر مأزقًا أخلاقيًا. إننا من ناحية نود التوكيد على حرية الأفراد وشجب مختلف الأساليب القمعية التي تمارس لسلب أحقيتهم في إبداء آرائهم والسلوك وفقها، طالما لم يلحق الواحد منهم أذى بغيره. لكننا في الوقت نفسه نود خلق مجتمع منظم يلتزم أفراده بمعايير يتم فرضها عبر القانون، بما يستلزمه ذلك من إكراه واعتقال وتقييد لحريات المارقين منهم. وكما أسلفت، يبدو دومًا أن القضايا الأخلاقية أخطر من أن يعلق الحكم بخصوصها، ما يوجب اتخاذ موقف منها، دون تهديد لحرية الأفراد الذين لا يُشكّلون خطرًا على غيرهم، ودون

(1) Ibid.

توفير مسوغات نظرية للأساليب القمعية التي تُمارَس من قِبَل من يزعمون أنهم الأدرى بصالح شعوبها، وأن وعي هذه الشعوب بقضاياها وعي زائف. هذا هو الموقف الليبرالي في أشد صيغه تطرفًا.

بيد أنه يبدو أيضًا أن الاقتصار على اشتراط عدم إلحاق الأذى بالآخرين، وحتى اشتراط الإسهام في جلب النفع عليهم، عاجز عن كفل تشكيل مجتمع يحافظ على الكثير من القيم التي يتبناها معظم البشر. الأفعال الأخلاقية وفق ما تقر النزعات النفعية هي تلك التي تنتج أفضل العواقب على المرء وعلى من يؤثر فيهم سلوكه؛ لكن تلك النزعات لا تقول شيئًا عن الوسائل المستخدمة في إنتاج تلك العواقب. الفعل جائز عند النفعيين طالما أنتج غلبة للخير على الشر، فالأمر المهم هو النتائج، وليس سبل إنتاجها. لكن هذا لا يبدو صحيحًا دائمًا. الرق مثلًا عمل شائن حتى حال إنتاجه منافع اقتصادية جمة على الأغلبية؛ استخدام المساجين ونزلاء مصحات إيواء المسنين والأطفال في التجارب العلمية الخطيرة عمل لا أخلاقي، حتى حال انتفاع الملايين من مثل هذه التجارب[1]. باختصار، فإن أخلاقية الوسيلة جزء لا يتجزأ من أخلاقية الغاية، والغايات عاجزة بذاتها عن تبرير وسائلها.

فضلًا عن ذلك، فإن القيد الذي يتضمنه شرط جلب النفع على

---

(1) Wall, Thomas F., Thinking Criticaliy About Moral Problems, Wadsworth, Canada, 2003, p. 33.

الآخرين يكتنفه غموض قد نختلف في سبل تبديده. هل يوقع الإجهاض على سبيل المثال ضررًا بآخرين؟

هل الأجنة التي يتم إجهاضها «آخرين»؟ هل الحيوانات التي نسيء معاملتها بشتى السبل ضمن الكائنات التي يتوجب احترام حقوقها؟ ثم ماذا عن المواد الإباحية؟ ما نوع الضرر

الذي يلحق الآخرين من مشاهدتها؟ ماذا عن قتل المرحمة؟ بل ماذا عن الانتحار؟ ألا يفوق النفع الذي نجنيه من تسخير الأقليات في خدمة مصالح الأغلبيات الأضرار الناجمة عن القيام بتلبية حاجات الأقليات والتي تطول معظم أفراد المجتمع؟

ثمة تجليات أخرى للمأزق الأخلاقي سالف الذكر، وهي ترد غالبًا إلى غياب هرمية أخلاقية متفق عليها. اعتبر مثلًا التجلي السياسي المتعين في التخير بين نظام مستبد وغازٍ دخيل يطيح به. ثمة مواقف متباينة يمكن اتخاذها في هذا الخصوص، سوف أشير إلى بعض منها، موضّحًا المآزق الأخلاقية التي أصبحنا نواجهها بسبب ما عصف بمنطقتنا العربية في الآونة الأخيرة من أحداث جِسام.

فجأة، غدا مفهوم الديمقراطية في منطقتنا العربية محل اشتباه. ارتباط الديمقراطية بالغزو الأمريكي للعراق كفى وحده لتمرير فعل التوجس. ولأننا أبناء استبداد ـ عشنا في كنفه وربينا على صلفه ـ نسهم دون قصد في تحقيق أحلام الطغاة. الديمقراطية نقيض الاستبداد، وتأسيسها إنما يتم ضرورة ضمن أنظمة تناوئها. مقدّر إذن على فعل تأسيس الديمقراطية ألا يكون ديمقراطيًّا.

وفق ذلك، ثمة من يزعم أنه سواء أتم التأسيس من فوق ظهر دبابة، أم عبر مجالس حكم عميلة، أم بالإطاحة بالنظام من الداخل، فإن هناك إنجازًا مشكوكًا في ديمقراطيته. حتى إذا قرر المستبد أن يهب الحريات لمن يستبد بهم، فإنه إنما يمارس فعلًا مستبدًّا آخر. الديمقراطية لا تعطي الحق لأحد في فرض أي شيء، بما فيه الديمقراطية نفسها.

في المقابل، هناك من يذهب إلى أن حتمية استبداد الديمقراطية لا يبرر جحدها؛ إذ تظل آلية قادرة من حيث المبدأ على إصلاح ما أفسده الطغاة. عندهم، ركائز الديمقراطية قادرة نظريًّا على ضمان فعل الإصلاح، وإذا عجزت عمليًّا عن تحقيق هذا المثال، فغالبًا بسبب عوائق غير ديمقراطية. هكذا ظهرت دعاوى ميكيافيلية تزعم أنها تُعبّر عن شعوب تكظم أنينها، مفادها أن نتحالف مع الشيطان إذا كان عونه سبيلًا للخلاص من الأنظمة الشمولية، أقلّه بحسبان أن الطغاة لم يبقوا لنا على أي بديل آخر.

الديمقراطية قيمة نبيلة، فيما يقر جون ستيوارت مل، لا بسبب ما تسهم في خلقه، بل بسبب ما تحول دونه. إنها هي مصممة أصلًا للحول دون الفساد والخراب والجور والعمى الأخلاقي. الفساد أعشاب ضارة ثمة حاجة إلى آلة تجزها، وإذا قدر لها أن تنمو من جديد فإن آلة الديمقراطية تعد بقدرتها على حصدها ثانية. بيد أن فشلها بذاته لا يبرر استبدالها. ذلك أن الأنظمة البديلة ليست أوفر حظًّا منها في إصلاح الخراب. هذا هو مفاد قالة من قال إن الديمقراطية نظام سيئ، لكنه أفضل نظام سياسي عرفته البشرية.

الهروب إلى الأمام وسيلة المستبد في تنكب الديمقراطية المفروضة من الخارج. فجأة يصبح طغاة اليوم ـ خصوصًا منهم محرري الأمس ـ حريصين على إرادة أنظمتهم السياسية، ذات الإرادة التي فرّطوا فيها حين كان بقاؤهم رهنًا باستلابها. الحال أنهم يعلمون أن الديمقراطية، بأية وسيلة جاءت، تحول أصلًا دون بقائهم، ولذا فإنهم يركنون إلى عواطف شعوبهم المناوئة للهيمنة الأجنبية بُغية كسب رفضها لعدو بات فجأة مشتركًا.

نعت الديمقراطية بالغربية، محاولة فجّة أخرى لاستثمار عداوة الغرب. غير أن المبادئ لا تؤخذ بجرائر أدعيائها، ولذا تظل مناوئة الديمقراطية، بالركون إلى اختراقاتها في أعتى النظم الديمقراطية، منافية لأحكام البداهة.

فهل نخلص من كل ذلك إلى أن الاستبداد حد يتوجب درؤه بشبهة الديمقراطية؛ أن الديمقراطية، بكل سوآتها، أفضل من الاستبداد، بصرف النظر عن مأتاها ومأتاه؟ شيء واحد يبدو يقينيًّا: إذا كان المستبد يتوقع ممن أمضى حكمه في الإجهاز عليهم أن ينقذوه من محنته، فهذا يعني أنه لم يستفد من دروس قديمة. أما إذا كان أعد باستبداده ذريعة للإطاحة بنظامه، فهذا لا يعدو أن يكون درسًا جديدًا عليه أن يتلقاه. خلافًا لهذه الحقيقة، يبدو أن كل شيء في هذا الخصوص يشكل موضع مناسبًا للجدل واختلاف الآراء.

دعونا بعد هذا الاستطراد نعود إلى مذهب النسبانية الأخلاقية. يقر هذا المذهب أن الخير والشر مفاهيم نسبية قد تختلف باختلاف الثقافات. «الخير» هو ما يستحسنه المجتمع في ثقافة ما، والمبادئ

الأخلاقية إنما تصف الأعراف الاجتماعية ويتعين أن تكون مؤسسة على القواعد السلوكية التي يقرها المجتمع.

من شأن هذا أن يمكّن من اختلاف تلك القواعد باختلاف الثقافات. تمامًا كما تستحدث المجتمعات أساليب متنوعة في إعداد الطعام واللباس، فإنها تستحدث قواعد أخلاقية متباينة. ربما يتعلم المرء إقرار أن وأد الأطفال خطأ بوصف هذا الإقرار معيارًا موضوعيًا، لكنه لا يعدو أن يكون أمرًا يقره المجتمع الذي تنشأ فيه. حين يقر «وأد الأطفال خطأ» فإن هذا لا يعني سوى أن مجتمعه يستهجنه. لقد كان وأد الأطفال في المجتمع الروماني القديم، كما وأد البنات في المجتمع العربي الجاهلي، سلوكًا محمودًا. لا معنى للسؤال عن الطرف المحق، فقد كان الإقرار صادقًا نسبةً إلى بعض المجتمعات القديمة، وهو خلاف ذلك في معظم المجتمعات المعاصرة.

ليست هناك، وفق هذه الرؤية، حقائق موضوعية بخصوص الصواب والخطأ. حين نزعم خلاف ذلك، فإنما نفرض ميولنا المؤسسة ثقافيًا على الآخرين بوصفها "حقائق موضوعية". "الخطأ" مفهوم لا يقل نسبية عن "اليسار". لا يكون الشيء بشكل مطلق "على اليسار"، بل يكون فقط "على يسار" هذا الشيء أو ذاك. وعلى نحو مماثل، لا يكون الشيء "خطأ" بشكل مطلق، بل يكون "خطأ في" هذا المجتمع أو ذاك [1].

---

(1) Gensler, J., Harry, Ethics: a contemporary introduction, Routledge, London 2003, p 11-12.

وكما يوضح توماس وول في كتابه "التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية"، يظهر أن النسبانية الأخلاقية مأتى تهديد لعلم الأخلاق المعياري:

مفاد النسبانية الأخلاقية هو إنكار وجود أية مجموعة صحيحة من الإلزامات والقيم الأخلاقية. وفق هذه الرؤية، إلزاماتنا وقيمنا كلها ذاتية بقدر ما تكون أذواقنا في الطعام والموسيقى كذلك... وعلى نحو مماثل، ليست هناك مجموعة مفردة صحيحة من الإلزامات والقيم، بل آراء مختلفة فيما يكون صائبًا أو خاطئًا، خيرًا أو شرًا. الناس الذين يولدون ويتنشأون في أزمنة مختلفة، وثقافات مختلفة، وأجزاء مختلفة من العالم، يقرون معتقدات أخلاقية مختلفة، لا واحد منها أفضل من غيرها. إنها مختلفة فحسب. لذا فإن ما يعتقد الناس أنه صائب إنما هو صائب بالنسبة إليهم، رغم أنه قد لا يكون صائبًا نسبة إلى غيرهم، والعكس بالعكس. ليست هناك مجموعة من المعتقدات الأخلاقية تعد "المجموعة الصحيحة"، تمامًا كما أنه ليس هناك طعام أو أغنية يعد أو تعد الأفضل[1].

---

(1) Wall, Thomas F., Thinking Critically About Moral Problems, Wadsworth Canada, 2003, p. 19-20.

غالبًا ما يدعم أشياع النسبانية الأخلاقية مزاعمهم بالركون إلى النسبانية الثقافية التي تقر زعمًا واقعيًا مفاده أن المعتقدات الأخلاقية تختلف فعلًا من ثقافة إلى أخرى. التنوع الأخلاقي حقيقة من حقائق الحياة على وجه الأرض تعرض نفسها في مختلف منظومات المعتقدات الأخلاقية التي تتبناها ثقافات مختلفة. غير أن النسبانية الأخلاقية تصدر زعمًا أقوى من ذلك الذي تصدره النسبانية الثقافية. إنها تزعم أن كل منظومة من تلك المنظومات المختلفة صحيحة.

وكما سبق أن لاحظنا، كل نظام استبدادي قائم على أيديولوجية بعينها يقر صراحة أو ضمنيًا مطلقية الأخلاق. الأنظمة الاستبدادية وكل الداعين إلى إقامة فراديس أرضية يصادرون دومًا على هرمية بعينها من القيم، ويجزمون برؤية بعينها في المعايير التي يتوجب فرضها في أي مجتمع. الفرد أو المجتمع الذي ينكر هذه القيم والمعايير وعيه زائف ضرورة. ثمة فئة بعينها من المعتقدات الأخلاقية الصحيحة، النظام الاستبدادي عرف الطريق إليها، عموم الناس لا يعرفونها، ولذا فإن وعيهم زائف، وعلى النظام أن يقوم بما في وسعه كي يصلح ما أفسده الزمن. ثمة إجابة واحدة عن كل سؤال أخلاقي أصيل، الزعيم أو الحزب الحاكم عرفه، وعلى الجميع أن ينصاع لها. هذه هي الأومليت التي يحدثنا عنها برلن.

على ذلك، ورغم إمكان أن تفضي مطلقية الأخلاق إلى ممارسات قمعية، فإن ذلك بذاته لا يدينها، تمامًا كما أن توظيف

العلم في صنع أدوات الحرب لا يدينه. ذلك أنه ليس ثمة ما يحول دون أن تعرض معتقدات البعض الأخلاقية (أكانت مطلقية أو نسبانية) عوزًا في الفهم أو قصورًا في المعرفة. قد ينجم ركون الأيديولوجية التي تشكل وعي الأفراد والأمم إلى عناصر غير إبستمولوجية عن ركونها إلى معتقدات تتعلق بالواقع الموضوعي تسيء فهم هذا الواقع، أو تتغاضى عن بعض حيثياته.

الحال أنه تمامًا كما يمكن توظيف الممارسات اللاعلمية (من القبيل الذي عني توماس كون بتبيانه) في تقويض البارادايم السائدة وتفسير وتبرير الثورة العلمية التي تستهدف إحلال بديل عنها[1]، يمكن توظيف الاختلال الإبستمولوجي التي تعاني منه الرؤى القيمية والأيديولوجيات السياسية في تقويضها، عبر فضح ذلك الاختلال بسبل يمكن الاتفاق عليها معرفيًا، وهو فضح يتم بدوره عبر اللجوء إلى ذات السلطات المعرفية المشتركة بين المجتمعات المختلفة ثقافيًا مثال ذلك:

قد يكون اعتقاد بعض الناس أن استعباد

---

(1) Kuhn, Thomas, “The Structure of Scientifc Revolutions”, Dickenson Publishing Co. Inc., 1972, p. 24.

يرى كون أن العلم السوي [المؤسس على البارادايم] محاولة لترويض الطبيعة بحيث تتكيف مع الأطر التي تطرحها البارادايم، وأن الظواهر التي يستعصي تفسيرها إما تغفل أو يتم طمسها. هذا أعنيه هنا بالاختلالات المعرفية التي تُعجّل بقيام الثورة العلمية

الآخرين جائز أخلاقيًا مؤسسًا على مفاهيم باطلة في بشرية العبيد. من سبق لهم اعتبار الرق مشروعًا أصبحوا يعتبرونه شرًا، وكذا سوف يكون حال الآخرين، بمجرد أن يفهموا أن العبيد بشر. عند نصير المطلقية، سوف تختفي النسبانية الثقافية عبر التعليم المناسب. أيضًا سوف تختفي النسبانية الأخلاقية وباختفائها سوف نقبل «المنظور الأخلاقي الصحيح». تمامًا كما أن العلم قد حلَّ بديلًا عن الخرافة، سوف يستعاض بالنظرية الأخلاقية الصحيحة عن المعتقدات الأخلاقية المؤسسة على معلومات أكثر تشوّهًا[1].

شيء من هكذا قبيل يمكن إقراره بخصوص الهوية، فثمة من يذهب إلى أن العلم قمين في نهاية المطاف بحسم الخلافات القائمة بين الهويات الثقافية، بحيث يكون العلم سبيلًا للخلاص من أوهام الهوية. غير أن مثل هذه المسائل إنما تحسم في أفضل الأحوال على طريقة العلم الظنية بطبيعتها، والعاجزة باستمرار عن فعل البرهنة، ولذا يتوجب أن يكون هناك دائمًا مجال للاحتراز.

---

(1) Wall, Thomas F., Thinking Critically About Moral Problems, Wadsworth Canada, 2003, p. 21.

يظهر أن "وول" يمعن في التفاؤل حين يقر إمكان أن يأتي حين من الدهر تحسم فيه الحقائق الموضوعية كل الخلافات الثقافية، غير أن هذا لا يحول دون إقرار أن الرؤى الأخلاقية والأيديولجية قد تعاني من «بعض» الاختلالات التي يمكن تقويمها معرفيًّا. إن هذا الزعم، على ضعفه، إنما يمهد السبيل أمام المزيد من الاتفاقات المشتركة بين الثقافات التي تبدو غاية في الاختلاف.

ثمة صعوبات أخرى تواجه النسبانية الأخلاقية. لن يكون هناك مجال لقيام مجتمع منظم حال تعدد طوائفه الثقافية، ما يعني أن النسبانية الأخلاقية تتضمن دعوة إلى تعدد الدول على نحو يعكس التنوع الثقافي، بحيث تكون هناك دولة لكل هوية ثقافية، مهما صغُر عدد سكانها. الدعوة إلى النسبانية الأخلاقية إذن دعوة إلى شرذمة العالم، على حساب ما هو إنساني ومشترك، ولعلها ليست أقل منافاة للطبيعة البشرية من الدعوة العولمية التي تمارس عمليات الاختزال بشكل متطرف.

لاحظ أيضًا أنه يمكن تأويل زعم النسبانية الأخلاقية بحيث يشتمل على معتقدات تختلف من فرد إلى فرد ضمن الجماعة نفسها، فضلًا عن المعتقدات التي تختلف بين الجماعات:

> *وفق هذه القراءة، تزعم النسبانية الأخلاقية أن ما هو صواب عندي قد لا يكون صوابًا عندك، والعكس بالعكس. إذا اعتقدت أن الإجهاض عمل شائن، فإنه عمل شائن*

> *عنـدي. إذا اعتقـدت خـلاف ذلـك، فـإن الإجهاض عمل حسن عندك. لا ينبغـي عـلى أحـد انتقـاد الآخـرين، مهـما كانـت درجـة اختلافه معهم، فمن حق كل واحـد أن يلتـزم بالمعتقدات الأخلاقية التي يرضى عنهـا. تمامًـا كما أنه لا ينبغي أن تنتقد معتقدات أي شخص بخصوص ما يستمتع به من طعام وموسيقى، فإن ما يعتقده بخصوص الصواب والخطأ، الخير والشر، شأن يعنيه. إنـه لم يرتكـب خطـأ حين اعتنـق معتقـدات أخلاقيـة تختلـف عـن معتقـداتك الأخلاقيـة؛ إنـه يختلـف عنـك فحسب. ولكن، إذا قام شخص بقتـل أفـضل أصدقائك أو سرقة مالك واعتقد أن مـا يقـوم به عمل صالح، فهل ستتفق معـه عـلى أن مـن حقه القيام بمثل هذه الأعمال؟*[1].

بيّن أن هذه المترتبة اللازمة عن معتقد النسبانية الأخلاقيـة إنـما تشكل برهان خلف ضدها، ما لم يتسنَّ إثبات أن ما تقره بخصوص الجماعات لا يلزمها إقراره على المستوى الفردي. ولكـن، مـا الـذي يمكن للنسبانية الأخلاقية الركون إليه لدعم هذا التميز؟ أليس هو المشترك بين أفراد الجنس البشري، ذات المشترك التي تنكر قيامه بين المجتمعات المختلفة ثقافيًا؟

---

(1) Ibid.

فضلًا عن كل ذلك، فإن مماهاة النسبانية الأخلاقية بين «الصواب» و«المستحسن اجتماعيًّا» وبين «الخطأ» و«المستهجن اجتماعيًّا» إنما يستلزم استحالة أن يختلف المرء مع قيم مجتمعه. غير أنه بمقدور المرء أن يختلف بشكل متسق مع قيم مجتمعه. العبارة «هذا السلوك مستحسن أخلاقيًا، لكنه خطأ» ليست بأي حال متناقضة، رغم أنه يتوجب أن تكون كذلك لو كانت النسبانية الأخلاقية محقة. الحال أن كل المصلحين الاجتماعيين يعترضون على بعض القيم الأخلاقية السائدة في مجتمعاتهم، لكن ذلك بذاته لا يعني أنهم يناقضون أنفسهم. هذا برهان خلف آخر على بطلان النسبانية الأخلاقية.

أيضًا، تغفل النسبانية الأخلاقية ما يعرف بمشكلة المجتمعات الثانوية. كل منا ينتمي إلى مجتمعات متداخلة. المرء جزء من أمة، ومن دولة، ومن مدينة، وحي بعينه. أيضًا، فإنه جزء من أسرة، وجماعة مهنية، وطائفة دينية. غالبًا ما تكون قيم هذه الجماعات مختلفة. وفق النسبانية الأخلاقية، حين نقر أن «العرقية فعل شائن» فإن ذلك يعني أن «مجتمعي يستهجن العرقية». ولكن أي مجتمع تشير إليه هذه العبارة الأخيرة. باختصار، تفترض النسبانية خطأً أن كل شخص إنما ينتمي إلى مجتمع واحد[1].

التسامح الذي يقر دعاة النسبية الأخلاقية أن نظريتهم تدعو

---

(1) Gensler, J., Harry, Ethics: a contemporary introduction, Routledge, London, 2003, p. 13.

إليه وتمكن من ممارسته إنما يواجه أولئك الأشياع بصعوبة كأداء. قبول التسامح الذي يفترض أن النسبانية تقدم له دعمًا خاصًا كمبدأ عام، إنما يناقض النسبانية التي تنكر مختلف المبادئ العامة[1]. يبدو أنه محتم على كل نسباني أن يدعو إلى مبدأ مطلق واحد على أقل تقدير يبرهن بشكل مفارق على بطلان دعوته.

من منحى آخر، فإن الاختلافات بين المنظومات الأخلاقية قد يكون اختلافًا في تأويل مبادئ متفق عليها وتجسيدها في قواعد سلوكية محددة. في هذه الحالة، المبادئ نفسها ليست نسبية، فهي تشكل اتفاقًا مشتركًا بين مختلف الثقافات، لكن النسبي، أي الذي يختلف من مجتمع إلى آخر، هو القاعدة الأخلاقية وربما حتى السلوك الأخلاقي المشتق أو الذي يركن إلى تلك المبادئ. من يقترح على ضيفه أن يمضي ليلته مع حليلته إنما يعتقد أنه يمعن في تبيان كرمه وسعادته باستضافته، كما أن الأبناء الذين يقومون بقتل آبائهم صغار السن نسبيًا في بعض المجتمعات لأنهم يعتقدون أن الآباء سوف يحافظون على حالاتهم الصحية إبان موتهم، إنما يعتقدون أنهم يرأفون ويبرّون بهم.

---

(1) Hepburn, R.W., “Ethical Relativism”, in The Oxford Companion To Philosophy, Oxford University Press, 1995, p. 758 Hepburn, R.W., “Ethical Relativism”, in The Oxford Companion To Philosophy, Oxford University Press, 1995, p. 758.

وبطبيعة الحال، فإن مثل هذه الاختلافات راجعة إلى التنشئة الاجتماعية، وإن كان بالمقدور الحوار بخصوصها وتوضيح كيف أنها ترتد في النهاية إلى اختلافات حول معتقدات واقعية. في بعض الثقافات تُكره النساء على الختان مثلًا، لاعتقاد مفاده أنه من شأن مثل هذه العملية السيطرة على غرائز النساء الجنسية وجعلهن زوجات أكثر إخلاصًا لأزواجهن وأمهات أكثر فعالية، الأمر الذي يعزز وحدة المجتمع، ويجعل الختان في صالح المرأة على المدى الطويل[1]. غير أننا نستطيع أن نبين لمثل هذه المجتمعات أن ذلك يلحق أذى أكثر مما يجلب نفعًا، وأنه يخفق حقيقة في تحقيق الغاية المرجوة.



بديل التعددية

من جهة أخرى، فإن الاختلافات بين الثقافات ليس بالحدة التي يتوهم كثيرون. بكلمات أخرى، ثمة معتقدات أخلاقية كثيرة مشتركة. ليست هناك جماعة تبقى لزمن طويل إذا لم تكن تحظر القتل، والاغتصاب، والكذب، وإخلاف الوعود، والسرقة، وما شابه ذلك[2]. بقاء أي مجتمع، ومن ثم قيام أية مجتمعات مختلفة أخلاقيًا، إنما يرتهن بالإبقاء على سلوكيات بعينها وحظر أخرى. لو

---

(1) Wall, Thomas F., Thinking Critically About Moral Problems, Wadsworth, Canada, 2003, p. 20 Canada, 2003, p. 20.

(2) Wall, Thomas F., Thinking Critically About Moral Problems, Wadsworth, Canada, 2003, p. 20.

لم تكن كل المجتمعات البشرية التي صمدت حتى يومنا هـذا تُجرّم القتل لهلكت قبل أن تُتاح لها فرصة الاختلاف مع غيرها. وبطبيعـة الحال، فإن الاتفاقات المشتركة قابلـة دومًـا لأن توظـف في إحـراز المزيد من الاتفاقات، فهذا على وجه الضبط بغية كل حوار يتم بـين الثقافات المتباينة جزئيًا. الحال أن المجتمعات المختلفـة التـي تجمـع على بعض التوجهات والأنماط السلوكية أقدر على التحاور والتـأثر من المجتمعات المختلفة جذريًا.

هذا ما تقوم به التعددية: توكيد المشترك، مع الحفاظ عـلى حـق الاختلاف، وتبني الحوار سبيلًا لكسب المزيد من الاتفاقـات. إنهـا تنكر عدم قابلية الاختلاف الثقافي للقياس وفق الوحـدات نفـسها، وبذا فإنها تقترب من النزعة المطلقية. الاختلاف الثقـافي لا يـشكل بذاته عوزًا تامًا للمفاهيم والمنظورات والمبادئ الأخلاقية المشتركة. ثمة أشكال عديدة أساسية للخير الأخلاقي، تشتمل عـلى المعرفـة، والحياة، والتوافق الاجتماعي، تؤسس وتبرر وضع قواعد أخلاقيـة مشتركة، ما يُمكّن من قيام حوار عقلاني ويكفل توفر منظور نقدي للممارسات اللاأخلاقية[1].

هناك إذن غايات مختلفـة كثـيرة بمقـدور البـشر الـسعي وراء تحقيقها. لو لم تكن لدينا قيم مشتركة، لغلّقت كل حضارة الأبـواب

---

(1) Hepburn, R.W., "Ethical Relativism", in The Oxford Companion To Philosophy, Oxford University Press, 1995, p. 758.

على نفسها. وكما يقر برلن، الاتصال المتبادل بين الثقافات عبر المكان والزمان ليس ممكنًا إلا لأن ما يجعل الشخص إنسانًا قاسم مشترك يجسر بين تلك الثقافات. الراهن أنه رغم أن أساليب الحياة مختلفة، والغايات والمبادئ الأخلاقية متعددة، فإنها ليست متعددة إلى ما نهاية؛ يتوجب أن تكون ضمن الأفق البشري. خلاف لذلك ما كان لها أن تكون بشرية[1].

ولأن التعددية لا تنكر قيام مبادئ أخلاقية مشتركة، فإنها لا تواجه الصعوبة التي تواجهها النسبانية حين تدعو إلى التسامح. ذلك أن مبدأ التسامح يشكل مبدأ مشتركًا (مطلقًا)، يمكن بالركون إليه تبرير أية اختلافات في المنظومات الأخلاقية التي تقرها المجتمعات المختلفة ثقافيًا، ومن ثم ليس هناك أي تناقض ظاهر في موقف نصير التعددية حين يقر ذلك المبدأ. أيضًا، فإن التعددية قادرة على تنكب شرور الأناركية، وتكفل من ثم إمكان قيام مجتمع منظم يحكمه القانون، يكره الجميع على الالتزام به، ويعاقب المارقين عنه. وبطبيعة الحال، فإن هذا القانون ليس سوى مجموعة من القواعد السلوكية الأخلاقية المستلزمة من المبادئ المتفق عليها[2].

يظهر أن التعددية تجمع بين الحسنيين: حسنى تسامحية النسبية وحسنى اقتدار المطلقية على التمكين من مجتمع يحكمه القانون.

---

(1) Berlin, I., 'The Crooked Timber of Humanity", Fontana Press, Harper-Collins Publishers, London, 1991.

(2) يسري هذا على قانون الدولة بقدر ما يسري على القانون الدولي.

أيضًا فإنها تتجنب أناركية النسبية بقدر ما تتنكب صرامة المطلقية وعجزها عن تفسير حالات يتم فيها إبطال القواعد الأخلاقية بقواعد «أسمى» منها. قد تلزمنا الظروف بمنح الأولوية لمبدأ أخلاقي على آخر، وتلزمنا ظروف أخرى على عكس هذه الأولوية، ولذا فإن التعددية لا تقر هيراركية لا تحيد عنها، بل تبدي استعدادها دومًا للمرونة.

على ذلك، تظل هناك باستمرار مسائل أخلاقية خلافية. التطورات التقنية قادرة باستمرار على إثارة قضايا تختلف المجتمعات بشأن حلها، كون المبادئ المتفق عليها لا تحسم أمرها، ولا تمكن حتى من القياس عليها. وكما أوضحنا في الفصل الأول من هذا الكتاب، فإن المآزق الأخلاقية التي سوف يثيرها انتساخ البشر حال إصباحه خيارًا متاحًا تقنيًا، إنما يُعبّر عن مثال واضح على تلك القضايا.

الحال أن المبادئ المتفق عليها نفسها قد تعجز عن تحديد القواعد السلوكية التي يتوجب الالتزام بها. هل يتعين على الإنسان مقاومة النظم الاستبدادية مهما كان الثمن، حتى على حساب أرواح آبائه أو أولاده؟ هل يتوجب تعذيب الأطفال لإرغامهم على الإدلاء بمعلومات تتعلق بخونة أو مجرمين يُشكّلون خطرًا يتهدد المجتمع؟ هل يحق للمرء أن ينتسخ نفسه؟ ثمة قضايا أكثر عمومية وأشد خطرًا. هل يتوجب أن يكون الدين المرشد الوحيد (أو مرشدًا) لتنكب المآزق الأخلاقية التي يواجهها البشر؟ ما دور

العرف في تحديد المعايير الأخلاقية؟ هل بمقدور التعددية قبول الاختلاف في هكذا مبادئ؟ أتراها تنجح حقيقة في تنكب شرك النسبانية، أم تراها تؤجل مواجهته إلى مستوى أعلى؟ أم ترانا في حاجة إلى توظيف ذات النزعة التسامحية حتى في حسم هكذا قضايا عامة؟

ولكن، هل كان يتوقع أحد أصلًا أن تحسم هكذا قضايا؟ الحال أن النزعات الارتيابية لا تجد مجالًا لسطوتها قدر ما تجده في القضايا الأخلاقية، بحكم انفتاحية مثل هذه القضايا وقابليتها للتأويل المستمر. بيد أننا قطعنا شوطًا لا بأس به، شطر تبرير التعددية، وتكريس حقوق الأفراد والمجتمعات في الاختلاف، وتبرير نبذ مختلف الأنظمة الشمولية، شوطًا لعله يسهم على أقل تقدير في قطع الطريق أمام دهاليز الاستبداد، والرد على تُهم عوز الوعي التي ما فتئ الطغاة يوظفونها في تحقيق مآرب مشبوهة.

الفصل الرابع

4

تأسيس ريبوي لمفهوم الهوية

مقدمة

يفترض أن الهوية مأتى تجوهر الفرد والجماعة، بها يكون هو ما هو، وتكون هي ما هي، وبدونها لا يكون ولا تكون. الهوية قوام أود الروح، فاقدها أشبه ما يكون بجرم انزاح عن مداره، لا مستقر يؤوب إليه ولا وجهة يؤمها. من لا هوية له، لا أنا لـه، ومن لا أنا له، لا جوهر يوحد تكثّر أعراضه، ولا آخر عنده يتمزى عنه.

يفترض أيضًا أن هوية الفرد مكمن تفرده عن أغياره، ومسبار كشفه للعالم من حوله، بل سبيل فهمه إياه على نحو يجعل العيش فيه محتملًا. فضلًا عن ذلك، فإن هوية المرء مشكّل وعيه الرئيس، بل إن حالات وعي الأفراد قد تتعدد أساسًا بسبب اختلاف هوياتهم.

ولكن ما الهوية، وأي سر تنطوي عليه يفسر حظوتها بالاحتفاء وإثارتها ما تثير في نفس المرء من مشاعر وما يختلج في وجداناته من أفاعيل؟ هل الهوية هوى وغواية، أم أنها قابلة من حيث المبدأ

للتأسيس الموضوعي المحايد؟ هل ثمة هرمية تتراتب وفقها هويات البشر، أم أنه لا سبيل لتشكيل هكذا تراتبية إلا وفق منظور يصادر بدوره على هرمية بعينها؟ هل الهوية غاية في ذاتها، أم تراها وسيلة لتحقيق مقاصد أكثر حاسمية لحياة الأمم والأفراد؟

ثم ماذا عن الهوية من منظور أنطولوجي؟ أتراها وجودًا أم ماهية؟ خاصية سكونية ناجزة، أم عملية تتبدل عبر الزمن؟ إلى أي حد تتضافر الظروف البيئية والاجتماعية في خلق الهويات؟ وهل يطول التطور الدلالي والمعرفي هوية الهوية؟ أم أنها محصنة ضد تقلبات التاريخ؟

إلى أي حد تتسق فكرة الهوية مع النزعات الشمولية، من قبيل الأممية والإنسية والتوجهات العولمية؟ وهل يمكن اعتبار الإنسانية هوية، أقله باعتبار أن «موت أي إنسان يطولني، فأنا مقحم في

الجنس البشري بأسره» (جون دون)[1] ؛ أو بحسبان أن «من يجد وطنه حلوًا، ليس سوى مبتدئ رخو، وأن الإنسان القوي هو الذي يعتبر العالم وطنًا له» (تزفيان تودروف)؟ وهل يوجد أصلًا شيء اسمه الإنسانية؟ أم تراها مفهومًا هلاميًّا كعب آخيله أن ماصدقاته لا تغاير سوى كائنات غير فاعلة في تاريخ الحضارات البشرية؟

هل للرجل هوية تختلف عن هوية ضلعه الأعوج (مسألة النسوية)؟ هل للأجنة في ظلمة أرحامها هوية (مسألة الإجهاض)؟ هل تبقى هوية لمن يعاني من مرض عضال لا يرجى له شفاء (مسألة قتل المرحمة)؟ هل لدى الحيوان هوية (مسألة حقوق الحيوان)؛ أم أن الهويات ـ كما يقر رينيه ديكارت ـ حكر على من هم بقيد آدميتهم؟

هل الهوية حق أم واجب؟ فإن كانت حقًّا، فهل هي حق أخلاقي أم قانوني؛ وإن كانت واجبًا، فمن أوجبها؟ ما استحقاقات الهوية، وأي جزاء ينتظر من يخفق في استيفائها؟

هل القوميات والأديان والأيديولوجيات والأعراق هويات؟ هل الأغلبيات هويات؟ هل الأقلية هوية؟ أم أن «الأقلية كلمة لعلماء الإحصاء، وليست محددًا للهوية، كونها تسلب الجماعة الإثنية تاريخها العرقي الخاص، وتعلمها النظر إلى وجودها على أنه مثير أساسًا للمشاكل»؟[2]. هل يمكن للفن أن يكون هوية؟ هل يمكن

(1) Jenkins, Richard, Social Identity, Routledge, London, 1966, p. 1.

(2) Pemberton, Gale, The Hottest Water in Chicago: On Family, Race, Time and American Culture, (Boston: Faber & Faber, 1992), p. 58.

للفكر الإنساني أو اللغة أن تكون هوية؟(«لست ما شئته، لست ما لا أشاء/ ليس لي سيرة، ليس لي موطن/ غير هذا التشرد بين حروف الهجاء» (أدونيس)).

وماذا عن العلم؟ أتراه هوية من لا هوية له؟ أم أن اختلاف الهويات إنما يركن إلى تضارب عقائد مآل العلم أن يحسم أمرها، بحيث يكون العلم سبيلًا للخلاص من أوهام الهوية؟ إذا كانت الهوية وهمًا، فهل هي وهم لا بد منه؟ وإذا كان هناك وعي زائف، فهل ثمة هويات زائفة؟

ما علاقة الهوية بالتاريخ؟ وكيف يسهم الوعي في تشكيلها؟ بل كيف تسهم الهوية في تشكيل الوعي؟ هل الهويات ذكريات (موروث يشكل موضعًا مستمرًّا للاجترار)، أم نتاج منجزات راهنة؟ هل صحيح أنه لا يسأل عن الهوية إلا فاقدها؟ لماذا لا تثار «أزمات الهوية» إلا إبان التخلف الحضاري، عندما لا تعود خرائطنا الاجتماعية تناسب المواقع التي تحاول تمثيلها؟

أليس من يسأل «من أنا؟» هو عين من لا يعرف «من هو»؟ أم ترانا «لا نكون ما نكون حتى نعرف من نكون؟» (هيدجر)؟

هل تنطوي الهويات على أحكام جزمية يصادر عليها دون وجه حق؟ هل تقوم الهويات، على طريقة الأيديولوجيات، «على رغبة فطرية لا فكاك منها في الحكم على الأمور قبل أن يتسنى لنا فهمها» (كونديرا)[1]؟ أم أن الهويات، شأنها في ذلك شأن الشكول الفنية،

---

(1) كونديرا، فن الرواية، الأهالي للتوزيع، 1999م، ص 15.

«مجرد أساليب في رؤية العالم، أما العالم نفسه فلا يتشبث بأي واحد منها» (ميرلو بونتي)؟

هل بالمقدور تشخيص الهوية بلغة مفهومية محايدة، بحيث يكون بالمقدور الحديث عنه دون الركون إلى لغة نضالية؟ أم أن خطاب الهوية مفخخ أصلًا بلغة الدعاة حراس الأصول وكهنة الأيديولوجيات؟[1]

ثم من له أو عليه أن يجيب عن هكذا أسئلة؟ أتراه الفيلسوف أم المؤرخ أم عالم الاجتماع أو النفس أو السياسة أو الأنثروبولوجيا؟ هل تختلف مقاربات الهوية باختلاف الفروع المعرفية التي تتم مقاربتها وفقها؟ ما هوية المجيب عن أسئلة الهوية؟ وفوق هذا كله، ما السبيل لتأسيس الهوية معرفيًا وأخلاقيًا؟

مبلغ الظن أنه إلى الهوية غير الظن لا يرتقي، أنه لا شيء يمكن الجزم به في مسألة الهوية. فهل نحن في حاجة إلى من يذكرنا بأن الفلسفة حب الحكمة، وليست الاحتياز عليها؟

أما آن لجيلنا أن يعرف، كأي جيل آخر، أنه ليس من حقه أن يصادر حق الأجيال القادمة في الإسهام في الإجابة عن مثل هذه الاسئلة؟

لا أزعم أن لدي إجابات حاسمة عن أي من تلك التساؤلات،

---

(1) حرب، علي، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000م، ص 17.

بيد أنني سوف أعنى خصوصًا بمقاربة مسألة التأسيس الإبستمولوجي _الآكسيولوجي لمفهوم الهوية، عنيت التأسيس المعرفي الذي يركن إلى اعتبارات قيمية، كونه عندي المحور الأكثر حاسمية في هذا المفهوم، كما سوف أعنى بعلاقة الهوية بالوعي ودور كل منهما في تشكيل الآخر. يبدو أنه لا سبيل لفهم الهوية، ومقاربة ما تثيره من إشكاليات، في غياب تأسيس يبررها على المستويين المعرفي والأخلاقي؛ والحال أن مثل هذا التأسيس قد يسهم في صياغة أسئلتنا عن الهوية على نحو أكثر بيانًا.

أبعاد الأسئلة اللماذية

بوجه غاية في العمومية، التأصيل المعرفي والأخلاقي محاولة للإجابة عن السؤال «لماذا الهوية؟»، وهو سؤال مشحون بدلالات السؤال اللماذي الثلاث: الدلالة السيكوسوسيولوجية، والدلالة الإبستمولوجية، والدلالة الآكسيولوجية. من يجيب عن ذلك السؤال وفق دلالته السيكوسوسيولوجية إنما يروم طرح تبريرات نفس_اجتماعية لتشبث بني آدم بهوياتهم، بحاجتهم الفردية والجمعية المستمرة إلى مركز عود ينتمون إليه يحققون عبره ذواتهم الشخصية، وللدوافع التي تحركهم حين يذودون عن حياض هوياتهم. غير أن أهمية هذه القضية ليست فلسفية خالصة، كونها مسألة إمبيريقية تشكل مناط اهتمام علوم النفس والاجتماع والسياسة، ما يجعلني أفترض أنها لا تتعلق بمسألة التأسيس التي تشغلني هنا.

أما المجيب عن السؤال اللماذي وفق دلالته الإبستمولوجية، فإنه معني أساسًا بطرح تبرير يسوغ عقلانية فعل الانتماء الذي تتضمنه الهوية، بحيث يحدد الأصول المعرفية التي تتجذر في تربها مزاعم الانتماء إلى منظومة ثقافية دون غيرها. في المقابل، فإن المجيب عن السؤال اللماذي وفق دلالاته الآكسيولوجية معني أساسًا بقيمة ذلك الفعل من وجهة نظر أخلاقية قيمية صرفة.

وغني عن فضل البيان أن التبريرات السيكوسوسيولوجية تخفق عادةً في طرح تبريرات معرفية أو أخلاقية تسوغ ما يفترض لها تسويغه. الحال أنها تفسر دون أن تبرر، تعتد بالواقع الراهن بوصفه معطى، وبعلة الانتماء بوصفها ظاهرة، دون تقصّ يسهم في طرح تأسيس معياري لهذه الظاهرة. من منحى آخر، قد لا يكون التبرير المعرفي أخلاقيًا، كما أن التبرير الأخلاقي قد يكون عاجزًا عن تحقيق أي نوع من التأصيل الإبستمولوجي. لكن ذلك إنما يستوجب التميز بين دلالات السؤال اللماذي على نحو يتنكب الخلط بينها.

لقد طرحت تأسيسات متنوعة للهوية، أذكر منها التأسيس الإثني الذي يفاضل بين أجناس البشر ويقر أن الامتياز البشري إنما يتحقق في عرق بعينه، وهذا تأصيل إبستمولوجي، وإن تأسس على معلومات مشكوك في صحتها، لكنه يستبان أنه ليس أخلاقيًا؛ كونه يفاضل بين كائنات تفترض القيم الأخلاقية أنها سواسية.

أيضًا، هناك من ينزع إلى تأسيس بيولوجي لا يختص بجنس البشر بل يعم كل كائن حي يمتلك أي قدر من الوعي. الدفاع عن

الهوية وفق هـذا النـزوع إن هـو إلا دفـاع عـن القطيـع ضـد سـائر القطعـان. المـسألة إذن مـسألة تحديـد منـاطق هيمنـة، جغرافيـة أو اقتصادية أو حتى معنوية، وبهذا المعنى الهويـات أبـواب توصـد في وجه الآخر، الذي قد يكون قبيلة أو شعبًا أو جنسًا آخر.

قريب من هذا ما يمكن وصفه بالتأسيس الـدارويني للهويـة الذي يجد في الهويات السبيل الأوحد للبقاء في مجتمعـات (بـشرية) تتنازعها صراعات لا تنتهي، وهو تأصيل براجماتي يركن إلى نظريـة علمية، وإن شابته مسحة سياسية بينة. بيد أنه قد يحمل عند البعض وعدًا تبشيريًّا مفاده أن الهويات سوف تنمحق حال تحقق التوجهات العولمية التي يفترض أن تقضي نهائيًّا على مثل تلك الصراعات، ولذا فإنه يهدد بإفراغ مفهوم الهوية من شـحنته القيميـة التـي يبـدو أنهـا متأصلة فيه.

فضلًا عن ذلك، هناك قالة مفادها أن الهويات ـ بما تستتبعه من خصوصيات ثقافية ـ حاسمة للجنس البشري الـذي لا يزدهـر إلا حال التنوع، وهي قالة تتأسى بالعالم البيولوجي كان وظفها البعض في مناوءة الانتساخ البشري[1]، ويمكن أن تندرج في سياق التبريـر التطوري البراجماتي سـالف الـذكر؛ كـما أن هنـاك قالـة مفادهـا أن الدين، والدين وحده، أصل كل هوية، وما اختلاف سائر الهويـات

---

(1) كولاتا، جينا، "المتنسخة: الطريق إلى دولي واستشراف المـستقبل"، ترجمـة: نجيب الحصادي وأبو القاسم الشتيوي، إدارة المعاهـد العليـا، طـرابلس، 2000م، تقديم المترجمين.

إلا مترتبة عن اختلالات عرقية الأصول طرأت نتيجة للمروق عن تعاليم النصوص المقدسة (مسألة الأمة الإسلامية في مقابل الأمة العربية مثلًا).

ومهما يكن من أمر تلك التأسيسات، سوف أحاول هنا طرح تأسيس ريبوي لمفهوم الهوية لا يركن إلى أي تمايز بين الأعراق، ولا يعول على أية عناصر تطورية تجد في الهويات وسيلة تقاوم بها الأمم المتخلفة التقلبات التاريخية التي تعصف بها، بل يبرر أحقية اختلاف الهويات بالركون إلى طبيعة المعرفة البشرية ذاتها وطبيعة الدراية بالقيم الإنسانية على وجه الخصوص. بيد أنني لن أجزم بصحة هذا التأسيس ولا بإنكار ما عداه، فمقام الهوية لا يسمح أصلًا بأية نزعات وثوقية، كما أن النأي عن الدوجماطيقية إنما يكون أدعى حين يكون البديل المطروح لتحليل مفهومها ريبويًّا.

مسألة المصطلح

لفظة «الهوية» حمالة أوجه، فهي تقال على معانٍ عدة (أرسطو). لقد نحتت اللفظة في أصلها من الضمير «هو» بوصفه مقابلًا لكلمة يونانية استخدمها أرسطو وفسرها ابن رشد للدلالة على معنى الوجود. هناك أيضًا الدلالة المنطقية الخاصة بقانون التماهي المطلق، ما يعرف بمبدأ الهوهو، وهي دلالة يبدو أن اللفظة الإنجليزية (identity) ظلت تحتفظ بها إلى يومنا هذا.

بيد أن تغيّرًا كان طرأ على معنى لفظة «الهوية»، فلم تعد منذ

انبلاج العصر الحديث ترتبط بدلالات أنطولوجية، بل أضحت مفهومًا إبستمولوجيًا صرفًا، يدل على الذات المفكرة. هناك إذن انتقال من «الهوية» الوجود إلى «الهوية» الذات، حيث أصبح معنى «الهوية» الوجودي نفسه مستنبطًا من واقعة «الأنا» أفكر. لا غرو إذن أن يشكل الوعي، وهو مفهوم إبتسمولوجي صرف، العامل الأكثر أهمية في مسألة الهوية.

منذ هيجل تم تكريس البعد الأنثروبولوجي الثقافي لمسألة الهوية الذي استمر إلى يوم الناس هذا. الانزيحات متعددة إذن، بدءًا من الضمير النحوي، ومرورًا بالرابط المنطقي، والمؤشر الأنطولوجي، وانتهاء بالأنا الإبتسمولوجي، المشحون بطبيعته بدلالات ثقافية. ولكن ألا تبدو هذه الطبيعة الأخيرة أكثر مناسبة للدلالة المعاصرة التي تؤكد في ظاهرها على مركزية الوعي في مفهوم الهوية؟[1]

ومهما يكن حال التطور الدلالي الذي مرت به لفظة «الهوية»، يظهر أنها أضحت تشكل بُعدًا اجتماعيًا قارًا، فالهويات إنما تكتسب عبر التنشئة الاجتماعية، وهي تنتج ويعاد إنتاجها خلال التفاعل السوسيولوجي[2]. وعلى حد تعبير مانويل كاستلز، فإن الهوية

---

(1) المسكيني، فتحي، الهوية والزمان: تأويلات فينومولوجية لمسألة "النحن"، دار الطليعة، بيروت، 2001م، ص 6-7.

(2) حمزة، غسان منير والطراح، علي أحمد، "الهويات الوطنية والمجتمع العالمي، معالم ومؤشرات الهوية الوطنية ومقاييسها"، في: دراسات في إجراءات=

عملية تشكيل معنى وفق خصائص ثقافية تحظى بأولية على سائر مصادر المعنى[1]. هكذا تغدو الهوية بمعنى الوجود ماهية تتشكل[2]، كينونة في حالة صيرورة لا يهدأ لها قرار.

غير أن التنشئة الاجتماعية عاجزة بطبيعتها عن إنجاز فعل التسويغ المرجو، فكون الفرد أو الجماعة قد تنشأت على نحو بعينه لا يبرر بذاته وجوب تنشئة أي منهما على هكذا نحو. بكلمات أخرى، فإن المسألة التي نعنى بها مسألة معيارية تتعلق بما ينبغي أن يكون، ولئن كان ما هو كائن قادرًا، من حيث المبدأ، على الإسهام في صياغة هكذا مسائل، بل وفي استبعاد سبل بعينها في حلها، فإنه يظل عاجزًا عن مقاربتها على نحو مشروع من وجهة نظر فلسفية.

وكما يقول "ديفيد هيوم" في عبارته الشهيرة، فإن «يكون» عاجزة دومًا عن تبرير «ينبغي». لكن هذا يعني أن البعد الاجتماعي في مسألة الهوية ـ وإن بقي حاسمًا في تشكيل دلالة مفهوم الهوية ـ غير قادر بذاته على سبر القضايا الفلسفية التي يثيرها هذا المفهوم.

= تشكل الهوية في ظل الهيمنة الإعلامية العالمية، دار النهضة العربية، بيروت، 2002م، ص 20.

(1) Manuel Castells, The Power of Identity, Blackwell, Oxford, 1998, p. 6.

(2) الجابري، محمد عابد، مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (27)، قضايا الفكر العربي (3)، بيروت، 1995م، ص 10.

ولكن، ماذا عن التهمة التي توجه إلى ثقافة الهوية، كونها ذات طبيعة إقصائية نافرة للغير، تنكر شرعة الاختلاف رغم أن الاختلاف مأتاها[1]؟ الأمر لا يخلو من مفارقة. غالبًا ما يفصح الداعون إلى ثقافة الهوية وتكريس الخصوصيات الثقافية عن نزعتهم التسامحية، ودعواهم للتعددية والنسبانية الثقافية، ونبذهم أية نزعات شمولية من شأنها أن تقلل إلى الحد الأدنى الفروق التي تتمايز وفقها الجماعات. لكن هذه الثقافة تكرس بطريقة أو أخرى فكرة نبذ الآخر.

بكلمات أخرى، الهوية مسألة انتماء إلى شيء بعينه، ومن ثم فإنها تتضمن مبدأ التخلي عن شيء آخر، سيما أنه ليس ثمة هوية دون آخر يشكل مرجعية للاختلاف. الراهن أن تسمية الآخر «بالأجنبي» في العربية على أقل تقدير إنما تنطوي على فعل الإقصاء، كون لفظة «الأجنبي» مشتقة من فعل يدل على الدفع والتنحية. «الأجنبي» من «الجنب»، من أصابته الجنابة بمعنى النجاسة التي توجب الغسل والتطهر.

ولكن إذا كانت الهوية حشرًا للآخر في غيريته، وسيلة مريبة للإفصاح عن الزينوفوبيا («رهاب الأجانب»)، فأي بُعد أخلاقي

(1) المصباحي، محمد، "الفلسفة بوصفها مكانا محايدا"، في: التنوير و"مساهمات أخرى"، تحرير: الزواوي بغورة، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، فرع جامعة منتوري، قسطنطينة، الجزائر، ص 28.

يمكن أن يسهم في تسويغها؟ أما من سبيل لإنجاز فعل التميز عن الآخر ـ الكامن في مفهوم الهوية ـ دون نبذه وإقصائه؟ غير أن هذا هو عين السؤال الذي آلينا على أنفسنا مقاربة إجابته، وإن اختلفت صياغته؛ فهل من سبيل إلى تأسيس معرفي - أخلاقي يجد سبيلًا لحل هذا التناقض البادي الذي ينطوي عليه مفهوم الهوية؟

قيمية مفهوم الهوية

الهوية مفهوم قيمي في المقام الأول. أن تكون لك هوية هو أن تنتمي إلى منظومة أخلاقية الأصول تحدد جملة ما تقره من عقائد وطبيعة ما تقوم به من سلوكيات. مجال الوعي الذاتي أو الانتماء العقائدي أو الأيديولوجي إنما يتعين في القيم التي تمثل المسبار والحافز نحو الفهم الأكثر إدراكًا وتفاعلًا مع الواقع[1]. ينضاف إلى هذا حقيقة أن القيم ليست مجرد كينونات مجردة، والفكر السياسي المكرس لدعمها والترويج لها ليس مجرد أفكار تدور في أذهان المتفكرين والفلاسفة. الحديث عن القيم في هكذا سياق ليس بأي حال حديثًا ميتافيزيقيًّا تعوزه القدرة على الاتصال بالواقع، حديثًا منبت الصلة بمسلكيات الأفراد الحياتية، بل يتعلق مباشرةً بخيارات ومآزق حقيقية تواجه كلًّا منا كل يوم.

حقًّا أن التيارات الجارفة التي عصفت بالبشر منذ أقدم

---

(1) الربيعي، إسماعيل نوري، التاريخ والهوية: إشكالية الوعي بالخطاب التاريخي المعاصر، دار مكتبة الحامد، عمان، الأردن، 2002م، ص20.

العصور كانت بدأت بأفكار عن القيم تدور في أذهان بعض منهم؛ بيد أنها لم تلبث أن غدت عاملًا أساسيًا في آلية الحراك الاجتماعي، معلمة قارة يتسم بها كل تغير جذري يطول المجتمع، إلى أن قامت بسببها الثورات وشنت الحروب ـ المقدسة والمدنسة على حد السواء ـ وتعرضت من أجلها الملايين للضياع والتشرد والاعتقال والنفي والإبادة الجماعية[1].

على ذلك، فإن مجموع القيم العليا التي غبر البشر على السعي وراءها لا تشكل كلًّا متجانسًا. الأساليب التي اقترحت عبر العصور لتقويم الضلع المعوج عوج الضلع الذي خلق منه الإنسان، والذي يحدثنا عنه كانت، ليست متكثرة فحسب، بل متنافية، فالجمع بينها ضرب من الإحالة المنطقية.

هذا على وجه الضبط هو مفاد رؤية جيمباتيستا فيكو. عنده، لكل مجتمع هوية، هي في حقيقة أمرها رؤية في الواقع، في العالم الذي يعيش فيه، في ذاته وفي علاقته بماضيه، وفي الغايات التي يسعى إلى تحقيقها، رؤية يتم تبليغها عبر سلوكيات وأفكار ومشاعر أفراده، رؤية تتجسد وتفصح عن نفسها في نوع الألفاظ وأشكال اللغة المستخدمة، في الصور والمجازات، أشكال العبادة والمؤسسات التي يقوم أفراد المجتمع بتشكيلها وتقوم بتحديد وتبليغ صورتهم للواقع وموضعهم فيه.

---

(1) برلن، إزيا، ضلع الإنسانية الأعوج، ترجمة: زاهي المغيربي ونجيب الحصادي، مقدمة المترجين [قيد الطبع].

تشكل هذه الرؤى مناط هويات الأمم والجماعات منذ أقدم العصور بقدر ما تشكل طبائعه وعيهم بالعالم من حولهم، وهي تختلف باختلاف النسق الاجتماعي، فلكل رؤية عطاياها وقيمها وأنماط إبداعاتها، وهي غير قابلة للمقارنة وفق ذات الوحدات القياسية. يتعين فهم كل واحدة منها عبر نفسها ـ فهمها وليس تقويمها ضرورة.

أفكر الإيطالي فيكو في تعاقب الحضارات، في حين ذهب الألماني هردر إلى ما هو أبعد من ذلك، فقام بالمقارنة بين ثقافات وطنية في أصقاع وعهود متعددة، وارتأى، على حد تعبيره، أن لكل مجتمع مركز جاذبية يتفرد به ويغاير ما سواه. التخوم الثقافية طبيعية عند البشر، وهي تنشأ عن تفاعل طبيعتهم الكامنة، عن المحيط والخبرة التاريخية. الثقافة الإغريقية متفردة وإغريقية على نحو لا يستنفد؛ الهند، فارس، وفرنسا هي ما هي، وليست شيئًا آخر. ثقافتنا تخصنا، والثقافات غير قابلة لأن تقارن، فالواحدة منها لا تشبه تمامًا إلا نفسها، ولكلٍّ قيمة لا تتناهى، كما الأرواح في عين الرب.

تقويض ثقافة في صالح أخرى، استعباد مجتمع وتدمير حضارة، على طريقة عظماء الفاتحين، جريمة بشعة ضد حق أن يكون المرء ذاته، أن يعيش وفق قيمه المثلى التي يمتاز بها. ثمة قواسم كثيرة مشتركة بين البشر، لكنها لا تشكل ما يعد الأكثر أهمية. وكما يقر دي ميستر، فإنه «لا يوجد في العالم شيء اسمه الإنسان. لقد

رأيت في حياتي فرنسيين وإيطاليين وروسًا، وبفضل منتسكيو أعلم أن المرء قد يكون بروسيا؛ أما فيما يتعلق بالإنسان، فإنني أقر بأنني لم أقابله طيلة حياتي». ما يميز بين البشر، ويشكل قوام هوياتهم إنما يتعين فيما لا يشتركون فيه مع أغيارهم. الاختلافات، الخصوصيات، الفروق الدقيقة، والشخصية الفردية هي كل شيء.

قد تتعارض القيم، بل إنه محتم عليها أن تتعارض، وإذا حدث هذا، ليس ثمة ضرورة تحتم صحة بعضها وبطلان سائرها. العدالة، العدالة الصارمة، تشكل عند البعض غاية نهائية، لكنها لا تتساوق مع قيم ليست أقل نهائية ـ الرحمة والشفقة. العفوية، تلك السجية البشرية الرائعة، لا تتساوق مع القدرة على التخطيط المنظم، الحساب الدقيق للموارد الذي قد ترتهن به رفاهة المجتمع[1].

ليس ثمة إذن سبيل لتشكيل هرمية من القيم، ومن ثم ليست هناك هيراركية من الهويات. المفارق أن ذلك يمكّن من طرح تأسيس إبستمولوجي لمفهوم الهوية، وهذا هو بيت قصيد حديثنا عن الهوية. إذا كانت المنظومات القيمية لا تتفاضل فيما بينها، وإذا لم تكن هناك هيراركية مطلقة يتم وفقها ترتيب القيم بحيث يتوجب على جميع الثقافات التضحية بالقيم الأقل رتبة حال ارتهان تحقيق القيم الأعلى رتبة بالتضحية بها، فحق كل أمة في هويتها لا يقل عن حق أية أمة أخرى. بكلمات أخر، حق اختلاف الهويات مؤسس معرفيًّا على سلب أحقية الجميع في الجزم بإجابات حاسمة عن

(1) المرجع السابق.

المسائل القيمية. لي أن أذهب إلى ما أذهب إليه، وأن أنكر ما تـذهب إليه، بقدر ما لك أن تذهب إلى ما تذهب إليه، وأن تنكر مـا أذهـب إليه؛ لأن كلينا لا يعلم أن ما ذهـب إليـه حـق لا يأتيـه باطـل، ولا يـدري أن مـا ذهـب إليـه الآخـر باطـل يحيـد ضرورة عـن جـادة الصواب.

الوعي والهوية

الثقافة، كما يقال، هي الحضارة من حيث كونها عبقرية قوميـة، والثقافة لا تنجز إلا عبر وعي قادر على تمثل مخزون سالف ورصـيد راهن في حـال تـراكم مـستمر. لكـن هـذا إنـما يؤكـد دور الـوعي الإنساني في صنع الحضارات البشرية. الراهن أن الوعي محدد الهوية، فهو الذي يحدد موقف البشر من العـالم، ولأن الـوعي يتغـير؛ فـإن الهوية ليست شيئًا ثابتًا بلا حراك [1]، بل كينونة ديناميكية تستجيب دومًا لتقلبات الـوعي، الـذي يـستجيب بـدوره لتقلبـات المجتمـع والتاريخ.

الهوية ليست نهائية ولا ثابتة، بل عمليـة تـستمر مـا اسـتمرت الحياة. الحال أن الموت لا يوقفها، فقد يتم تعديل هويات أفراد بعـد رحيلهم، كـما أن هنـاك هويـات لا تتحقـق أصـلًا إلا بعـد المـوت (فالشهيد مثلًا لا يكون شهيدًا إلا بعد أن يفارق الحيـاة) [2]. هكـذا

---

(1) توفيق، سعيد، ثقافتنا في مواجهـة العـصر، دار الثقافـة للنـشر والتوزيـع، القاهرة، 2002م، ص 5-6.

(2) Jenkins, Richard, Social Identity, p. 4.

يستمد مفهوم الهوية رسوخه وبناءه المعرفي استنادًا إلى التاريخ، الذي يشكل ثمرة الثقافة والسياسة والعقيدة الفكرية. باختصار، الهوية حضور فاعل أكثر مما هي بنية خامدة[1].

لكن الوعي إنما يتطلب إدراكًا، والإدراك ليس عملية مراقبة محايدة للمدرك، بل تتضمن طرح أسئلة، وتشكيل تأويلات ومفاهيم تمكّن من إيجاد أجوبة نألفها. فضلًا عن ذلك، فإن ما نألفه هو ما نرضى عنه، وما نرضى عنه قد يسهم في تبرير علة جزمنا به على المستوى السيكولوجي، لكنه عاجز عن تبريره معرفيًا. ما نرضى عنه هو ما يلبي حاجاتنا، وحاجاتنا ليست معرفية صرفة في كل الأحوال.

من جهة أخرى، إذا كان العلم ـ أدق مقاربة للواقع عرفتها البشرية ـ عاجزًا عن الجزم بأن صورته للواقع تعكس طبيعة العالم الذي يقوم برصده، أليس أجدر بوعي الأمم والأفراد ـ غير الملتزم أصلًا بتطبيق معايير الضبط التي يتبناها العلم ـ أن ينأى عن أية نزعات دوجماطيقية؟ لقد بينت الدراسات التي أنجزها فلاسفة علم من أمثال توماس كون، ليري لادان، بول فيرابند، وهنري براون أن التصور الذي طرحته الوضعية المنطقية للعلم، والذي يعمل على توكيد خصائص العلم الموضوعية والمحايدة، إنما ينأى عن واقع هذا النشاط، وأن العلم يظل نشاطًا مؤدلجًا لا يختلف من حيث النوع

---

(1) الربيعي، إسماعيل نوري، التاريخ والهوية: إشكالية الوعي بالخطاب التاريخي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 132.

عن مختلف الأنشطة الفكرية الأخرى، وإن اختلف عنها من حيث درجة الامتثال للأهواء البشرية.

ليس الوعي إذن صورة محايدة لواقع مفارق، بل قراءة لواقع نفترض أنه مفارق. ليس بالمقدور فهم العالم، بل ليس بالمقدور فهم أي شيء، دون أفكار مسبقة تحدد طبيعة الأسئلة ونهج الإجابة عنها، بل تحدد طبيعة تلك الإجابة. ولأن القراءات قد تتعدد، دون أن يكون هناك سبيل حاسم لمعرفة أيها يُعبّر عن روح نص العالم، فإن النهج الريبوي الذي نركن إليه في تأسيس مفهوم الهوية إنما ينبهنا إلى أن حرية اختلاف الرؤى لا تقتصر بحال على المنظومات القيمية، بل تطول حتى المنظومات شبه المعرفية، من قبيل علوم التاريخ والاجتماع والسياسة.

فضلًا عن ذلك، فإن التوجس الريبوي يجد منفذًا آخر في عمليات التجدد المستمرة التي تطرأ على الوعي وتؤثر بشكل غير مباشر في هويات الأمم والأفراد. ليست هواياتنا ما نتذكره ونحافظ عليه أو ندافع عنه، بل ما ننجزه ونحسن أداءه، أي ما نصنعه بأنفسنا وبالعالم[1]. الهويات التي تركن إلى تراث سلفي وتقف عنده مآلها أن تتمحق، أقله لعجزها عن مواجهة تقلبات التاريخ وقلة حيلتها في مواجهة ما يستحدث من أزمات.

من منحى آخر، لو لم يكن هناك عنصر ظني يكتنف رؤية الأمم

---

(1) علي حرب، حديث النهايات، مرجع سبق ذكره، ص 25.

للعالم، لما كانت هناك حاجة إلى تطوير وعي أفرادها، ولبقيت هويات الشعوب والأفراد قدرًا مقدّرًا عليها. لكن هويات الأفراد والأمم تتغير وقد تتبدل بتغير وتبدل الوعي الذي لا يستقر على حال. وغني عن فضل البيان أن تقليب الرأي أو إعادة النظر لا يكون إلا حال عوز اليقين.

كون الهوية عملية ديناميكية إنما يرجع وفق ذلك إلى العجز الإبستمولوجي الذي يعاني منه البشر، ذات العجز الذي يسوغ تعدد الهويات. بكلمات أخر، يرتهن الوعي البشري على المستوى المعرفي بما يطرأ على أفعال التأويل التي تمارسها الأمم والأفراد من تغيرات، وهو في الوقت نفسه محدد هويات تلك الأمم والأفراد، ولذا فإن التبدلات التي تطرأ على هذه الهويات وتعكس ما يعتمل فيها من حراك مستمر إنما تُعبّر عن أحد تجليات عوز اليقين الذي يسم المعرفة البشرية على وجه عمومها.

من منحى أخير، فإن التأسيس الريبوي إنما يكرس مفاهيم التعددية والتسامح والانفتاح على الثقافات الأخرى. ليس ثمة ما يستوجب نبذ الآخر وإقامة الحواجز بين الأمم والشعوب والحضارات؛ لأن ثمة ما يظل مشتركًا بين البشر، وهو يتعين خصوصًا فيما تجمع كل الثقافات عبر كل العصور على تبجيله من قيم إنسانية. الاتصال المتبادل بين الثقافات عبر المكان والزمان ممكن، وهو ليس ممكنًا إلا لأن ما يجعل الشخص إنسانًا، مهما تناهى قدره، يظل قاسمًا مشتركًا يجسّر بين تلك الثقافات. لو لم تكن لدينا

قيم مشتركة مع تلك الشخصيات القصيّة، لغلّقت كل حضارة الأبواب على نفسها، ولما تسنى لنا فهمها إطلاقًا؛ حقيقة اقتدارنا على فهم تلك الشخصيات، برهان خُلف على قيام ذلك المشترك.

ثمة إذن عالم من القيم الموضوعية، غايات يُسعى إليها في ذاتها وتعد سائر الأشياء نسبةً إليها مجرد وسائل، ومهما كانت تلك الغايات غير متساوقة، يتوجب أن يكون ثمة حد لتنوعها. يتعين إذن أن تحتاز طبيعة البشر، مهما اختلفت وتعرضت للتبدل، على خصائص تتعلق بالجنس البشري؛ خلافًا لذلك ما كان لها أن تكون بشرية[1].

بيد أن موضوعية تلك القيم ليست مطلقة بأي حال، بل هي مؤسسة على شبه إجماع مختلف الحضارت البشرية عليها. هذا هو رهاننا الوحيد على إمكان التصدي البشري لكل التوجهات اللاأخلاقية ما فتئ التاريخ يشهد ظهورها بين الفينة والأخرى، وما التتارية والنازية والفاشية والصهيونية، فضلًا عن مختلف الأنظمة الشمولية، إلا تجليات عينيه لمثل تلك التوجهات. فضلًا عن ذلك، يتعين في نهاية المطاف أن نتيح الفرصة لتأسيس مبادئ أخلاقية بعينها، فالنهج الريبوي إنما يقوض ذاته حين يجزم باستحالة تأصيل هكذا مبادئ، والجزم باستحالة الجزم بأية معارف ليس أقل جزمية من الجزم بإمكان أي منها.

---

(1) برلن، إزيا، ضلع الإنسانية الأعوج، مرجع سبق ذكره.

أيضًا، فإن الفلسفة تسهم بدورها في تأسيس المشترك سالف الذكر. الفلسفة محاولة جادة للتخلص من أعباء التحيزات والتشيعات والولاءات، وهي البحث عن المشترك بين كل الناس وكل الثقافات[1]. ليست هناك انتماءات ثقافية أو عرقية للمذاهب الفلسفية.

أفلاطون اليوناني، وابن رشد الأندلسي، وديكارت الفرنسي، وكانت الألماني، أبناء موروث إنساني واحد.

العلم يقوم بدور مماثل. ثمة جانب من القضايا الأخلاقية يتعلق بحقائق يمكن للعلم جمعها والتحقق منها، فضلًا عن تشكيل نظريات إمبيريقية بخصوصها. هكذا تبين الدراسات الحديثة التي أجريت في علوم الهندسة الجينية على سبيل المثال أن التكوين الجيني للبشر متشابه في أصوله حد التماهي، ما يشكك في مختلف النزعات العرقية ومذاهب الامتياز العرقي، بما تستلزمه من مواقف أخلاقية مشبوهة.

قد يتم تبني مواقف أخلاقية وفق معلومات مشوهة، ومثال ذلك أن اعتقاد بعض الناس في جواز استعباد الآخرين قد يكون مؤسّسًا على مفاهيم باطلة لأسباب علمية في بشرية العبيد[2].

---

(1) محمد المصباحي، "الفلسفة بوصفها مكانا محايدا"، مرجع سبق ذكره، ص 31-32.

(2) Thomas F. Wall, Thinking Critically About Moral Problems, Thomson, Wadsworth, 2003, p. 19.

وبطبيعة الحال، سوف يسهم كشف النقاب عن زيف تلك المفاهيم في تقويض أية محاولة لطرح تأسيس إبستمولوجي أخلاقي لمختلف النزعات العرقية والهويات الراكنة إليها.

الراهن أن الدور الفاعل الذي يقوم به العقل البشري في أنشطة من قبيل الفلسفة والعلم هو مناط هذا الاتفاق المؤمل بين مختلف الثقافات البشرية. لقد ظل العقل البشري أعدل الأشياء قسمة بين الناس جميعًا، لا بمعنى أن قسمته بينهم لم تكن ضيزى، بل بمعنى أنه لا قسمة بينهم لشيء آخر أكثر إنصافًا؛ «ومهما تعدد نقد العقل وتنوع، ومهما تعددت المآتم التي أقيمت احتفاء بموته، فإنه سيظل حيًّا، وسيظل هو المكان المشترك بين جيمع الناس، في مقابل الأهواء والانفعالات والأحاسيس التي تميز كل فرد عن غيره»[1].

هذا يعني أن العلم، فضلًا عن الفلسفة، يقوم بدور تنويري حتى في المجال الأخلاقي. لكنه يتعين علينا ألا نبالغ في توكيد أهمية هذا الدور؛ إذ بالمقدور دوما تأويل الحقائق بصور مختلفة، كما أن الحقائق، وفق ما تبين دراسات سيكولوجية حديثة، مشحونة نظريًّا، وليست بالحياد الذي دأب الإمبيريقيون على افتراضه. لكن ذلك إنما يتسق تمامًا مع الطابع الارتيابي الذي تتسم به المعرفة البشرية في مجمل عمومها، وهو ذات الطابع الذي يتوجب أن يحمل البشر على

---

(1) المصباحي، محمد، "الفلسفة بوصفها مكانا محايدا"، في: التنوير و«مساهمات أخرى»، ص 27-28.

التقليل من ممارسة عمليات التبجُّح، والقصر، والإقصاء، في صالح تفعيل مختلف النزعات الانفتاحية والتعددية والتسامحية.

اتساق النهج الريبوي

على أن قائلًا قد يقول، إن النهج الريبوي لا يستقيم من حيث المبدأ حال تطبيقه على مسألة الهوية. ذلك أن مآل كل مقاربة تشكيكية أن تخلص إلى النصح بتعليق الحكم في المسألة التي تشكل موضع عنايتها، وتعليق الحكم إنما يتناقض صراحة مع فكرة الانتماء مناط كل هوية.

بيد أن هذا إنما يلزمنا بعقد تمييز بين طريقة تعليق الحكم في مسائل الاعتقادات التي لا تترتب عليها أية أنماط سلوكية، وتعليقه في مسائل الاعتقادات ذات المترتبات السلوكية. في القضايا الأنطولوجية الصرفة، يمكن للمرء أن يعلق حكمه، فلا يجزم بالقضية المعنية ولا يجزم بنكرانها، دون أن يتبنى موقفًا بعينه. ثمة ثلاثة بدائل أمامه: إقرار وجود الكينونة محل الجدل، أو إنكار وجودها، أو عدم إقرار وجودها وعدم إنكارها. هكذا عرفت الفلسفة فيما يتعلق بمسألة وجود الله نزعات إيمانية، وأخرى إلحادية، وثالثة ارتيابية؛ وكذا شأنها في مسألة وجود عالم مفارق عن الذات البشرية يشكل مصدر إحساسات البشر بها، فثمة نزعة واقعية، وأخرى مثالية، وثالثة ارتيابية.

في المقابل، فإن الصورة التي يتخذها تعليق الحكم في المسائل

العملية الأخلاقية مختلفة. ليست هناك ثلاثة بدائل في هذا السياق، بل بديلان لا ثالث لهما. تعليق الحكم لا يكون هنا بالإحجام عن تبني موقف بعينه، بل بالإحجام عن الجزم بصحته. السبب في ذلك هو أن الإحجام عن تبني موقف يشكل بذاته موقفًا.

إذا أخبرك شخص أن ثمة خطرًا محدقًا بك، وأخبرك آخر بأنه ليست هناك أية مخاطر تهددك، فإن تعليقك الحكم هنا لا يتمثل في إحجامك عن اتخاذ التحوطات اللازمة؛ لأن مثل هذا الإحجام إنما يجسد التزامًا بصحة رؤية من ينكر وجود مخاطر في انتظارك. الحال أنه بمقدورك أن تتخذ مثل هذه التحوطات دون أن تلزم نفسك بالاعتقاد في وجود تلك المخاطر. هذه هي فكرة أن تسلك كما لو أنك تعتقد، وهذا على وجه الضبط هو مفاد رهان بسكال ذائع الصيت.

اعتبر على سبيل المثال مسألة قتل المرحمة، أو القضايا التي يثيرها إجهاض الأجنة أو عقوبة الإعدام. هذه مسائل أخلاقية تشترط اتخاذ مواقف بعينها. ليس بمقدور الطبيب المرتاب في أخلاقية قتل المرحمة أن يعلق الحكم عبر إحجامه عن تقديم العون في استلال حياة مريضه؛ لأنه بذلك لا يعلق الحكم، بل ينحاز إلى المبدأ الأخلاقي الذي يقر وجوب عدم إسهام الطبيب في قتل المرضى الميؤوس من شفائهم. الوسط بين الفعل واللافعل مرفوع، ما يحول منطقيًا دون تبنيه. سلوكيًا، لا فرق في السياقات العملية بين معلق الحكم والجازم ببطلانه.

لكن هذا إنما يبين كيف يتسنى للمرتاب أن يجسد تعليقه الحكم في السياقات الأخلاقية سلوكيًّا، عنيت عبر اتخاذ موقف بعينه دون الجزم بأفضليته عما سواه، ودون إنكار حق الآخرين في تبني مواقف مناوئة. هذا على وجه الضبط ما يجعل النهج الريبوي الذي نقره في السياق العملي انفتاحيًّا وتعدديًّا وتسامحيًّا.

وعلى نحو مماثل، لا سبيل لتعليق الحكم في مسألة الهوية؛ غياب ما يبرر أفضلية أية منظومة أخلاقية على أخرى، بما يستتبعه من تبني موقف ريبوي من هذه المسألة، لا يستوجب الإحجام عن الانتماء إلى أية منظومة. معتقدات الهوية ذات مترتبات سلوكية، ولاسبيل لعيش حياة دون تبني قواعد أخلاقية تستلزم أنماطًا سلوكية بعينها. بالمقدور إذن الانتماء إلى منظومة أخلاقية دون الجزم بأحديتها، لكن العيش دون انتماء قد يتنافى أصلًا مع بشرية البشر. إن أسطورة المرتاب الذي آل على نفسه، إخلاصًا منه لمذهبه، ألا ينبس ببنت شفة، تظل أسطورة. ووفق ذلك نخلص إلى أن التعارض بين النهج الريبوي وفعل الانتماء الكامن في مسألة الهوية مجرد تعارض ظاهر.

نافذة

لا غرو إذن أن تحظى الهوية بالتبجيل الذي تحظى به. في تقديري أنها جديرة بهذا التبجيل لأنها المجال الأرحب للتعبير عن محاولة الإنسان الدائبة للكشف عما تستكين إليه نفسه من معارف وقيم وعقائد، كما أنها تشكل حالة عينية بينة للعجز الدائم عن

تسكين واجس اقتناص طرائد اليقين الذي يستحوذ على بني آدم. فضلًا عن ذلك، فإنها محك الالتزام الفعلي بالمبادئ التحررية والتنويرية التي تتشارك معظم الأيديولوجيات في الزعم بالالتزام بها على المستوى النظري.

يبقى إذن أن نلتمس سبيل النهج الريبوي الذي طرحت في مقاربة سائر القضايا التي يثيرها مفهوم الهوية، بحيث يتسنى لنا تحديد مدى اقتداره على التعامل معها بشكل متسق. بيد أن هذا أمر يظل معلّقًا؛ فالنهج الريبوي يعلق الحكم حتى في اقتداره على طرح حلول حاسمة لأية قضية.

الفصل الخامس

5

قتل المرحمة



عتبة

جبل الإنسان على التشبث بالعيش على نحو يجعله ينزع إلى التضحية في سبيله بكل شيء، باستثناء حياته، وإن حدث أن افتدى بها، فغالبًا لأنه يثق في عيشه حياة أفضل بعد الموت. هكذا لا يشغل المرء شاغل إلا ويرتبط ببقائه بقيد الحياة، ولا يحرص على شيء حرصه على تنكب الموت؛ وهكذا يألف الحياة ويطيب له عيشها مهما كدر، ويكره لقاء الموت وإن كان يخلصه مما يلقاه في حياته من عنت.

الفن محاولة بشرية للانتصار على الموت، سبيل لإنقاذ الفرد من فنائه الشخصي؛ وإذا كان الفن قادرًا على تحقيق الانتصار على الموت «[هزمتك يا موت الفنون جميعها» (درويش)]، فإنه يخفق في تخليص ممارسيه من براثن الموت، فالفنانون فانون وإن خلدت أعمالهم.

ولئن كان الإيمان بالبعث أملًا يرضي طموحات البشر في الخلود، وقد يعينهم على تحمل فاجعة الموت، فإن حرص المؤمن على دنياه لا يقل عن حرصه على آخرته، وهو وإن أمر بالعيش لآخرته كأنه يموت غدا، فإنما يحض على العيش لدنياه كأنه يعيش أبدا. باختصار، قد يرضى الإنسان بالموت، لكنه لا يرضى عنه.

حاول الفلاسفة منذ القدم تقصي حقيقة الموت، الذي اعتبروه واقعة مقلقة على المستويين الأنطولوجي والإبستمولوجي. محاولة البرهنة على مثنوية الجسد والروح ارتبطت غالبًا بالتيارات الروحية التي تقلل من شأن ما هو مادي، بما فيه الحياة الدنيا بأسرها. وبطبيعة الحال، يثير الموت قضايا فلسفية شائكة، ليس أقلها خلود الروح ومسألة البعث وجدوى الحياة وقلق ترقب موت محقق.

هناك أيضًا أسئلة من قبيل: ما الموت؟ ولماذا يعد خطبًا جللًا؟ هل المصاب بغيبوبة مستديمة، لكن جسده يستمر في تأدية وظائفه، حي بأي معنى إنساني للحياة؟ لماذا نرغب في البقاء ونخشى الفناء؟

أليس «الخوف قبل الفراق عجز»، فيما يذكرنا المتنبي، «والخوف لا يكون بعد الفراق»؛ أو كما يقول إبيقور: «حين يكون الموت لا أكون، وحين أكون لا يكون الموت، ولذا فإننا لا نتقابل البتة»؟ بكلمات أخرى، هل الخوف من الموت خوف لا عقلاني، أم أن الفناء حرمان حقيقي، بحيث يكون الخوف منه مبررًا؟[1]

ثمة سؤال آخر يستفسر عن علة قلقنا حول فناء الغد وعدم قلقنا على عدم الأمس (قبل نفخ الروح): صحيح أن الخوف يتعلق غالبًا بالمستقبل فحسب؛ ولكن ألا نتحسر على خبرات ماضوية ونأسى على دهور غبرت؟ وأخيرًا، ثمة تساؤل يطرحه "آلن ليسي" على من يخشون الفناء: هل فكرة العيش إلى الأبد أقل إرباكًا[2]؟

في المقابل، يرضى علماء الأنثروبولوجيا وعلماء التاريخ الاجتماعي بواقعية الموت ولا يخوضون في ميتافيزيقا خلود الروح أو فنائها، مؤثرين تجنب غوامض البحث في هكذا قضايا. للموت عندهم أوجه تتباين باختلاف المقامات الثقافية، فهو حدث يحتفى به في المجتمعات الواثقة من مصير الأرواح، ويؤسى له في المجتمعات المؤمنة بأن فناء الموت يطول الروح بقدر ما يطول الجسد. على هذا الاختلاف، غالبًا ما يعد الموت دفاعًا عن الوطن

(1) تقترح محاجة أبيقور أن خشية الموت شعور لا عقلاني لأن الموت شيء ليس بمقدور البشر اختباره؛ ولكن إذا كان الخوف من فقد ما يحوز قيمة مسلكًا عقلانيًا، فهل يبقى ما يعزز محاجة أبيقور؟

(2) Lacy, Alan, Death, in The Oxford Companion To Philosophy, Oxford, p. 177.

عملًا بطوليًا جديرًا بالإشادة، ويعتبر في مقتبل العمر حدثًا مأساويًا[1]، فيما يكون البشر أنزع إلى قبوله حين يحدث في أرذل العمر، أو عقب مرض ميؤوس من شفائه.

لا إنابة في الموت، ولذا اعتبر شرطًا من أشراط الوجود الإنساني على المستوى الفردي. إنه حقيقة من أكثر حقائق الحياة يقينية، وإن كنا نؤجل تمليها إلى أن تهددنا المخاطر بواقعيتها المؤسية. غير أن هناك حقيقة أخرى تكرس فاجعية الموت. أنَّى ما واجهتنا المخاطر، ثمة باستمرار بدائل لتنكبها. لدى البشر قدرات، تسهم التقنية في تنميتها، على التماس السبل لحل ما يواجهون من مشاكل، لكنهم حين يواجهون خطر الموت، لا يجدون بدائل يتخيرون بينها. ما كانوا يحيدون منه طيلة أعمارهم يغدو فجأة أمرًا محتمًا لا مناص منه.

كل ذلك يجعلنا نتساءل: أي وضع يعانيه من تحدثه نفسه بمواجهة ما أفنى حياته في تجنبه؟ كيف يغدو الانتحار، بعون يقدمه الطبيب أو دونه، بديلًا مناسبًا، وكيف يئد الحريص على هويته نفسًا تجعله هو ما هو، وتشكل مرجعية ما ينتمي إليه من هويات؟ هل ثمة بديل أسوأ من فناء، سكرات الموت سبيله الأوحد؟ أية مشاعر

---

(1) Mann, Patricia, "Meaning of Death", Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts, 10-15 August, 1998. Published in: http//:www.bu.edu/wep/Papers/BioeMann.htm, p. 1.

آثمة تنتاب من يقتطف بيديه زهرة روح أوشكت أن تذوي؟ ثم أنّى لجريمة القتل - أبشع ما عرفت الإنسانية من جرائم - أن تكون عملًا رحيمًا؟ ألم تنه الشرائع السماوية وحتى الوضعية عن تعذيب البشر، ناهيك عن سفك دمائهم واستلال حيواتهم؟ أي حق يمكن أن يهب المرء حرية قتل مريض ميؤوس من شفائه، وأي جرم نحدث أنفسنا بارتكابه حين نفتك بمرضى لا حول لهم ولا قوة؟ ثم ما الذي يبقى من ثقة المرضى بأطبائهم، حين يكون طبيب المريض قاتله المأجور؟ هذه بعض من الأسئلة التي تثيرها قضية قتل المرحمة؛ لكن القائمة تطول.

تَركّز الجدل الفلسفي في الآونة الأخيرة على مسألة الانتحار المعان عليه من قِبل الطبيب، حيث جادل أنصار هذا النوع من قتل المرحمة بأن هناك حالات ينسخ فيها تفريج كرب المريض سائر العواقب، وأن احترام استقلالية الأفراد يلزم المجتمع باحترام قرار من يختار هذا البديل، بل يلزمه بتقديم العون في تنفيذه[1]. سوف أناقش في هذه الدراسة مسألة قتل المرحمة من وجهة نظر أخلاقية. تحديدًا، سوف أعنى ببعض النظريات التي جادلت في شرعية قيام المرء باستلال حياته (خصوصًا بعون طبيبه) حال يستبان له، أو لمن يقوم مقامه، أن المرض الذي يعاني منه ميؤوس من شفائه، وأن العلاج الذي يقدم له لا يسهم إلا في إطالة معاناته.

---

(1) Beauchamp, T. Euthanasia, in The Oxford Companion To Philosophy, Oxford, 1995, p. 252.

يبقى أن أشير في هذا المعرض الاستهلالي إلى أن مسألة قتل المرحمة تثير جدلًا واسعًا في المجتمعات الغربية، وأنها لا تبدو ضمن أولويات قائمة المشاكل الأخلاقية التي نعنى بها في مجتمعاتنا العربية وربما حتى الإسلامية. هذا لا يعني ضرورة أن مجتمعاتنا خلو من حالات يتم فيها، أو يفكر فيها، في تبني خيار قتل المرحمة، بل قد يعني أننا لا نطرح سؤال قتل المرحمة أصلًا، ربما لأننا نتخذ موقفًا دينيًا منها أو ربما لأن مثل هذا الموقف الغالب على تقويمنا للقضايا الأخلاقية يقلل أصلًا من التفكير في ذاك الخيار.

على ذلك، وكما سوف نوضح بعد قليل، ثمة نزوع عام في ثقافتنا شطر تنكب مناقشة القضايا الأخلاقية، خصوصًا تلك التي يبدو أن الدين يتخذ منها موقفًا صريحًا. أيضًا، فإن انتفاء الفروق الأخلاقية بين قتل المرحمة والإحجام عن السعي وراء تقديم سبل علاجية أفضل، وهذه طريقة شائعة في مجتمعاتنا في التعامل مع الميؤوس من شفائهم، إنما يكرس أهمية تناول موضوعة القتل الرحيم حتى في مجتمعاتنا التي تصادر على لاأخلاقية هذا الضرب من التعامل مع مرضاها.

بين الأخلاقي والقانوني

لنقاش البعد الأخلاقي لمسألة قتل المرحمة أولوية على نقاش بعدها القانوني. ذلك أن التشريعات الصادرة في هذا الخصوص إن هي إلا مواقف أخلاقية، تبناها المشرّع والمجتمع من بعده بالركون إلى اعتبارات أخلاقية بعينها، قد تكون بدورها ذات أصول دينية.

وبوجه عام، فإن كون القانون يمنع سلوكًا بعينه لا يعفي بذاته من عبء الدفاع عنه على طريقة علماء الأخلاق. لكن هذا يستلزم إنكار الركون إلى القوانين المعمول بها في أي مجتمع في سياق طرح تبرير نظري للمواقف الأخلاقية المتعلقة بتلك القوانين، أو في معرض دحض أية مواقف مخالفة.

غير أنني بقولي هذا لا أريد القول بانتفاء الفروق بين الأخلاقي والقانوني أو اختزال الأخير إلى الأول. قد نقر أن بعض أشكال عون الطبيب لمريضه على الموت جائز أخلاقيًّا دون أن نكون على استعداد للسماح به قانونيًّا. ذلك أن شرعية السلوك من وجهة نظر أخلاقية لا تحتم دائمًا شرعية القيام به من منظور قانوني. قد تكون عملية تنظيم عون الطبيب على إماتة مريضه مثلًا غاية في الصعوبة، وقد نعتقد أن تشريعه قانونًا سوف يشجع على تطبيقه على نطاق أوسع محتم أن يوقعنا في شرك منحدر زلق[1].

شيء من هكذا قبيل يحدث في مجتمعاتنا العربية والإسلامية فيما يتعلق بمسائل الإجهاض وتعدد الزوجات، ويتوقع أن تتخذ مواقف مماثلة بخصوص قتل المرحمة. قد نتردد في السماح بالإجهاض حتى لو كان الجنين يشكل خطرًا على حياة أمه لأننا نخشى من أن السماح بذلك سوف يشجع على استثمار الغموض الكامن في مفهوم الخطر على الحياة. وعلى نحو مشابه، قد تكون

---

(1) Wall, Thomas F., Thinking Critically About Moral Problems, Wadsworth Canada, 2003, p. 161.

هناك أسباب مقنعة توجب السماح في بعض الحالات بقتل المرحمة، لكننا نحجم عن السماح به قانونًا مخافة أن يستغل في تمرير حالات أخر.

في المقابل، ثمة مسلكيات يجيزها القانون رغم أن المبادئ الأخلاقية التي يركن إليها كثير منا تعارضها. المحامي الذي يطعن في حكم يدين موكله بجريمة قتل، ويؤسس طعنه على اختراقات شكلية، قد يسلك على نحو يجيزه القانون، رغم أن سلوكه مشبوه أخلاقيًّا. كل هذا إنما يؤكد وجوب الحفاظ على التمييز بين القانوني والأخلاقي، رغم قابلية الأول لأن يرد إلى الثاني.

مسائل قتل المرحمة

يثير قتل المرحمة مسائل قانونية ودينية وأخلاقية واجتماعية ونفسية أسهمت التقنيات الحديثة في جعلها أكثر تعقيدًا ومدعاة للحسم، ليس فقط بسبب كشفها سبلًا أكثر ملائمة في إنهاء حياة الميؤوس من شفائهم، بل أيضًا بسبب تمكينها من رفع متوسط أعمار الأفراد، بما يستتبعه ذلك من تدنٍّ في نوعية حيواتهم. لعل هذا يفسر جزئيًّا شيوع قتل المرحمة في المجتمعات الأكثر تقدّمًا من حيث التقنية، غير أن المسألة أكثر تركيبًا من هذا.

بلغ متوسط أعمار الأمريكيين في مطلع القرن الفائت حوالى أربعين عامًا، وكان ما يقرب من ثلث سكان الولايات المتحدة يموتون آنذاك قبل بلوغ سن المراهقة، عادةً بسبب الجدري والدفتيريا وأمراض معدية أخرى. غير أنه بفضل الانتصارات التي

أحرزتها التقنية الطبية في منتصف القرن، تسنى لمواليد مطلع الثلاثينيات العيش ما يربو على سبعة عقود، فيما تعد تقنيات أحدث بأنه سوف يكون بمقدور كثير ممن ولدوا في مطلع القرن الحادي والعشرين أن يحتفلوا بأعياد ميلادهم المئوية.

هذا يعني أن التقنية الطبية مكنت الأمريكيين (وربما بعض الشعوب الأوروبية) من رفع متوسط أعمارهم من أربعين إلى مائة عام في أقل من قرن واحد. على ذلك، يتوقع أن يموت معظم مواليد مطلع القرن الحادي والعشرين من أدواء تفسخية تنجم عن تقدم السن؛ أدواء من قبيل أمراض القلب والسرطان والسكتة الدماغية والفشل الكلوي.

تندرج في إطار الانتصارات التقنية التي تسنى للبشر إحرازها مختلف سبل العلاج بالأشعة، والمضادات الحيوية، والتطعيم، وأجهزة الغسيل الكلوي، وزرع الأعضاء، وتقنيات علاجية أخرى تسهم في إطالة كم الحياة ربما على حساب نوعيتها[1]. لقد كان

---

(1) Wall, Thomas F., Thinking Critically About Moral Problems, Wadsworth, Canada, 2003, p. 156.

قمت بترجمة هذا الكتاب منذ عدة أشهر، وقد تكلفت بطباعته الهيئة القومية للبحث العلمي بليبيا. وأشير إلى أنني عولت كثيرًا في هذا البحث على الفصل السابع من هذا الكتاب، الذي يحمل العنوان التالي: "عون الطبيب على إماتة مريضه"، كما أنني أنصح القراء المهتمين بمسألة قتل المرحمة بالرجوع إليه، خصوصًا أن المؤلف يتخذ موقفًا صريحًا من تلك المسألة ويدافع عنه دفاعًا جديرًا بالاهتمام

الناس يموتون منذ قرن مضى بسبب ضغط الدم، والسكر وحتى الزائدة الدودية، وكانت النساء يعشن حياة أقصر من الرجال لأن كثيرًا منهن كن يَمُتن أثناء الولادة[1]؛ لكن ذلك لم يعد يحدث، أقله في كثير من بلدان العالم.

هكذا غدونا نعيش عصرًا تضافرت القوى الاجتماعية والاقتصادية والتقنية فيه على جعلنا نشعر على نحو غير مسبوق بسيطرة شبه تامة على أقدارنا. حين نجوع، نحصل غالبًا على ما يلبي حاجاتنا الغذائية، وحين نعرى، ثمة لحاف نستر به أجسادنا ومأوى نقر عنده، وحين يكون الطقس غير مواتٍ، نجعله مواتيًا.

أيضًا، فإننا نستخدم موانع حمل تفكك الرابط الطبيعي بين الجنس والتناسل، وحين تصاب أعضاؤنا بأي مكروه، فإننا لا نعدم الوسائل لاستبدالها. ما يعرف بتقنيات التناسل محاولة لمنع حدوث أية اختلالات وراثية إما عبر تشخيصها مسبقًا أو بإزالتها من المادة التناسلية المستخدمة في عمليات التخليق البشرية. هناك أيضًا تقنيات تمكّن من تجنب مشاكل إسقاط الأجنة وأخرى تتعامل مع مختلف مشاكل العقم.

أكثر من ذلك، ثمة تقنيات وراثية تعد بانتساخ كائنات بشرية بمقدور المنتسخ منهم أن يختاروا مواصفاتها وفق معايير جودة لا

---

(1) Marker, Rita and Kathi Hamlton, Euthanasia and Assisted Suicide: Frequently Asked Questions, http://www.internationaltaskforce.org/faq. htm, p. 1.

عهد لأحد بها. هكذا تحسنت قدرة البشر على التحكم في أجسادهم بسبب التطورات التي طرأت على جراحة زرع الأعضاء، والإخصاب الاصطناعي، وتخصيب الصماء والجراحة التجميلية، ولم تعد هناك سوى أعضاء قليلة في الجسد لا تستطيع التنقية إعادة تشكيلها بطريقة أو أخرى[1].

يبدو أنه يتسق مع هذه الدرجة الفائقة من السيطرة على البدائل الفيزيقية المتاحة أمامنا أن نمارس تحكمًا أشد ضبطًا على وقت رحيلنا من هذه الحياة. وكما يقر كرس شلنج، لدينا الآن السبل التي تمكّن من بذل درجة غير مسبوقة من التحكم في أجسادنا، رغم أننا نعيش في عصر ألقى بظلال شكوك قوية على درايتنا بماهية الأجساد وكيفية التحكم فيها[2].

هذا ما جعل بعض فلاسفة الأخلاق المعاصرين يعتبرون موت المرء «آخر مسلكيات دراما الحياة»، وحدا بهم إلى مطالبة المحاكم العليا في بلدانهم بمنح حق دستوري يشرعن الانتحار المعان عليه من قِبل الأطباء[3]. ثمة أيضًا من يذهب إلى أنه يتوجب منح

---

(1) Schlling, Chris, The Body and Social Theory, second edition, SAGE Publications, London, 2003, p. 33.

(2) Ibid.

(3) Mann, Patricia, "Meaning of Death", Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts, 10-15 August, 1998. Published in: http//:www.bu.edu/wep/Papers/BioeMann.htm, p. 1.

المريض حق الموت المعان عليه من قِبل طبيبه كي يمارس حق تقرير مصيره في وجه مؤسسات طبية تتشبث بإطالة الحياة على نحو لا يأخذ في حسبانه اعتبارًا سوى المزيد من الأرباح المادية[1].

هكذا يعتبر قتل المرحمة بسطًا لحق المرء في الحرية الشخصية الذي يفترض ممارسته طيلة حياته. وعلى حد تعبير دوركن، يتوجب على المرء أن يسلك إبان حياته استجابة لمعتقداته فيما يجعل الحياة جديرة بالعيش، وهي معتقدات يفترض أن تنزع إلى التأثير في رؤاه بخصوص متى وكيف يتوجب أن يموت[2]. هكذا يبدو أن حق المرء في ممارسة حريته يشتمل ضرورة على حقه في الموت بالطريقة التي يراها مناسبة.

من منحى آخر، ثمة من يشكك في أهمية الحديث عن استقلالية الفرد المحتضر وحقوقه الشخصية، ويذهب إلى حد التنظير لعلاقات اجتماعية يقر وجوب استلال حياة الميؤوس من شفائهم حتى حال عدم رضاهم (ما يعرف باليوثنيزيا اللاإرادية). إنهم لا ينكرون حرية الاختيار على أحد، لكنهم يرون أن مسألة التخير الفردي مسألة جد مركبة، وأن هناك حالات تستوجب أحيانًا التضحية (ظاهريًا على أقل تقدير) بالحفاظ على مبدأ الحرية الفردية.

وفق هذا تقر "باتريشيا مان" أن المريض غالبًا ما يكون حال

---

(1) Dworkin, Ronald, Life's Dimension, New York: Random House, 1994, pp. 179-180.

(2) Ibid. P. 211.

احتضاره الطويل بسبب مرض ميؤوس من شفائه غير واثق من أهدافه، وإن وثق منها فإنه لا يثق في أفضل سبل تحقيقها. حتى لو كان مثل هذا المريض ملتزمًا بالتشبث بالحياة، أو بالموت بكرامة، فإنه من المرجح أن يحتاج إلى عون في تحقيق أهدافه. قد ترعبه فكرة فقد قدراته الذهنية والمادية، وقد يخشى أن يتذكره أحبابه في الصورة التي كان يعاني إبانها أسوأ حالاته، ما يجعله يرغب في موت عاجل يتحقق على يد طبيبه، ويرغب عن وصمة الجبن التي قد تلحقه حين يختار طريق الانتحار المتخاذل.

في مثل هذه الحالات يكون العون الذي يقدمه الطبيب لمريضه في استلال حياته عونًا أخلاقيًا، حتى إن كان المريض يصرح برغبته في التشبث بالحياة[1]. وخلافًا لما يبدو، فإن انتهاك حرية المرء في مثل هذه السياقات إنما يشكل تكريسًا لاستقلاليته وحفاظًا على إنسانيته، أو هكذا تزعم باتريشيا مان وفق تنظيرها لطبيعة العلاقات الاجتماعية في المجتمع المعاصر.

فضلًا عن ذلك، يتساءل البعض عن جدوى حياة لا تطول إلا لكي تغدو أكثر تعاسة. هذا سؤال أساسي تثيره مسألة قتل الرحمة؛ إذ يفترض أن المرء بإطالة عمره إنما يطيل معاناته، ويمدد فترة

---

(1) Mann, Patricia, "Meaning of Death", Proceedings of the Twentieth, World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts, 10-15 August, Published in: http//:www.bu.edu/wep/Papers/BioeMann.htm, pp7-8.

احتضاره، الأمر الذي قد يسوغ أحقيته في إنهاء حياته، خصوصًا حين يصاب بمرض عضال لا تفيد التقنيات الحديثة إلا في تسكين آلامه، وقد تقصر حتى عن ذلك.

وكما أسلفنا، فإن المرء قد يتعرض حال احتضاره إلى أوضاع نفسية وجسمية تقنعه بتفضيل الموت على رؤية نفسه عاجزًا عن القيام بأي شيء، ما يجعله موضعًا للرثاء وعبئًا ثقيلًا تنوء به كواهل ذويه. فرغم حدوث تطور هائل في وسائل التحكم في الألم، فإنه لا سبيل في بعض الأحوال للقيام بذلك بشكل فعال إلا باستخدام جرعات كبيرة من المواد المخدرة، وقد يعمل هذا على التقليل إلى حد كبير من درجة وعي المريض وقدراته المعرفية، ويرجح من ثم حاجته إلى عناية فائقة مستمرة. هكذا يواجه المحتضرون في مثل هذه الظروف مأزق التخير بين معاناة آلام لا تطاق وغيبوبة تامة يعيش المرء عبرها حياة لا يمكن وصفها بأنها إنسانية.

عند كثيرين، كل هذه بدائل غير مقبولة، فهم يرغبون في التمتع بحق إنهاء حياتهم قبل أوانها[1]. إنهم لا يودون فحسب التمتع بحق إيقاف علاجهم وجعل الطبيعة تأخذ مجراها، بل يريدون أيضًا التمتع بحق قتلهم أنفسهم أو جعل أطبائهم يقومون بذلك بالإنابة عنهم، وقد وفرت التقنيات الحديثة بدائل مريحة لاستلال حياة

---

(1) رغم أن هذا التعبير قد يعوزه المعنى في السياقات الثيولوجية، بحسبان أن أجل المرء، وفق هذه السياقات، محدد سلفًا. المفارق أنه يتسق مع بعض السياقات الدينية أن ندعو للآخرين بإطالة أعمارهم.

البشر، بدائل أغرت كثيرًا منهم بالإقدام على هذا الفعل الذي يبدو في نظر كثيرين جريمة نكراء لا تغتفر.

ولكن، لئن كانت التقنيات الحديثة أسهمت في كثرة حالات الذين يفكرون في قتل المرحمة، فإنها لم تكن السبب الرئيس في طرح هذا البديل. لقد كان البشر يتعرضون دومًا لأمراض ميؤوس من شفائها، ويعانون من آلام لا سبيل لتسكينها، وكانت فكرة القتل الرحيم تراودهم، أكانوا مرضى، أم ذوي مرضى، أم أطباء. وبوجه عام، يبدو أن عجز التقنيات الطبية المتوفرة في أي عصر عن علاج المرضى دافع لقتل المرحمة لا يقل تأثيرًا عن دافع قدرتها على توفير أساليب موت مريح.

هناك أيضًا قضايا دينية تثيرها مسألة قتل المرحمة. ثمة من يجادل بأن الله واهب الحياة، وأنه وحده يمتلك حق إنهائها. الحياة أمانة أؤتمن البشر عليها، وديعة لصاحبها وحده أن يستردها أنى ما شاء. استلال المريض حياته، بعون من طبيبه أو بدونه، انتهاك صريح لوصايا الخالق، وتصرف غير مشروع فيما لا يملك. حقيقة أن المرء في حال قتل المرحمة إنما يقتل شفقة تتعلق بباعث القتل، لكنها لا تبرر بحال نية القيام به، ومن يقول بتحلة هذا الفعل الآثم إنما يخلط بين بواعث الفاعل ونواياه.

قتل المرء نفسه مسلك غير قانوني، فيما يقول توما الأكويني، وذلك لأسباب ثلاثة: كل شيء يحافظ على ذاته بشكل طبيعي في حين أن الانتحار يخالف القانون الطبيعي ويخالف مبدأ الإحسان؛

كل إنسان جزء من جماعة، وقتله نفسه إنما يلحق الأذى بها؛ الحياة هبة من الله، وهي طوع سلطته، ولذا فإن كل من يستل حياته يرتكب خطيئة في حق الله[1].

في المقابل، وفي رد شهير على رؤية الأكويني، يعتبر هيوم الانتحار عملًا شريفًا. الانتحار عنده أمر جائز (وأحيانًا جدير بالتبجيل) إذا كان ينتج قيمة أكبر للفرد أو للمجتمع من تلك الناتجة عن الإحجام عنه. الحال أن هذا الحكم ملزم في ظاهره لكل من ينزع شطر أية توجهات براجماتية، وقد يشكل بذاته برهان خلف ضد هذه التوجهات.

غير أن حكم الأكويني، الذي قد يوافق عليه كثيرون، لا يحسم المسألة تمامًا. ذلك أننا ننفذ أحكام الإعدام في مرتكبي الجرائم، ولا نقترف بذلك جرائم أخرى، فالدين نفسه يأمرنا بذلك. هذا يعني أن النهي عن سفك الدماء نهي مشروط باعتبارات أخرى. إنه نهي عن النفس التي حرم الله إلا بالحق. المسألة إذن ترجع، من وجهة نظر دينية، إلى أحقية فعل قتل المرحمة، وها نحن نعود من حيث أتينا. لكن هذا يعني أن الركون إلى مبدأ ملكية الله لحيوات البشر وقصر أحقية استلالها عليه لا يشكل حلًا للمشكلة. ثمة مبدأ تقره الأديان السماوية والوضعية مفاده وجوب دفع الضرر، وقد يجادل البعض بأن في قتل المرحمة دفعًا لأضرار جسيمة.

---

(1) T. Beauchamp, Suicide, in The Oxford Companion To Philosophy, Oxford, 1995, p. 859.

وبطبيعة الحال، فإن قتل المرحمة قتل، والقتل في أغلب الأحوال جريمة، ولذلك فإنه يثير الكثير من القضايا القانونية المتعلقة بالمسؤولية والعقاب. الحصول على حق قانوني لقتل المرء نفسه أو قتله على أيدي أطبائه مسألة خطيرة. ثمة خشية من وجود تشريعات تجوّز مثل هذا النوع من القتل، بحسبان أنه قد يساء استخدامها. حين يصبح الطبيب شريكًا في جريمة انتحار مريضه العاجز، الملزم افتراضًا بواجب رعايته، فإننا في الواقع إنما نعود إلى المجتمع البربري الذي أملنا أن نكون تركناه خلفنا إلى الأبد، أو هكذا يزعم من تساورهم الشكوك حول أخلاقية إعانة الطبيب على إماتة مريضه.

فضلًا عن ذلك، وكما يوضح توماس وول في كتابه «التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية»، ثمة قضايا شبه قانونية يتوجب على من يزعم أن لديه حلًّا لمسألة قتل المرحمة أن يجيب عنها:

> *كيف يتسنى لنا التأكد من أن المريض يعني ما يقول حين يطلب استلال حياته؟ كيف نعرف أنه لا يعاني من اكتئاب أو يخشى من أن يكون عبئًا على الآخرين إلى حد يحول دون اتخاذه قرارًا عقلانيًا؟ ... ثم ما أثر مثل هذه السلوكيات على مهنة الطب، المتعهدة بإنقاذ حياة الناس وتسكين آلامهم؟ ألا يعني أن الأطباء سوف يتخلون قبل الوقت المناسب عن بعض منا، إذا اعتقدوا أن مآلنا*

قتل أنفسنا؟ كيف نمنع أفراد أسرة من ذوي الدوافع المشبوهة من تشجيع أقاربهم المرضى المحتضرين على التعجيل بمثل هذه العملية؟ أيضًا، إذا قبلنا السماح للمرضى بقتل أنفسهم أو سمحنا لأطبائهم بقتلهم، ألن نغوى بقتل أي محتضر لم يعد قادر على التعبير عن نفسه؟ فكر في كل مرضى السرطان الذين يناسبهم هذا الوصف. ألن نغوى بعد ذلك بقتل مرضى لا يتهددهم خطر موت وشيك، بل يعانون من عته باكر من نوع أو آخر؟ فكر في المسنين في مراكز رعاية المحتضرين الذين يناسبهم هذا الوصف. ثم ماذا عن حديثي الولادة الذين يعانون من تشوهات جسيمة؛ أليس إنهاء حيواتهم بجرعة قاتلة من العقاقير المخدرة أرحم من السماح لهم بعيش حياة بائسة؟[1]

هناك أيضًا المسائل النفسية. في العقود الأخيرة استحدثت مؤسسات خاصة للعناية براحة الميؤوس من شفائهم، يعالج فيها المرضى لا الأمراض التي يموتون بسببها، حيث يشجعون على نقاش عملية الموت، وغالبًا ما يتضح أن ذلك أمر مفيد. غير أن مسألة الموت ليست بأي حال هينة؛ إذ أي نفس بشرية تقوى على

(1) Wall, Thomas F., Thinking Critically About Moral Problems, Wadsworth, Canada, 2003, p. 157.

إرغام نفسها على مواجهة آخر لحظات كينونتها؟ صحيح أن المعتقدات الدينية، بتوكيدها على فكرة القضاء والقدر ووعدها بحياة أفضل، تسهم إلى حد كبير في التخفيف من معاناة المقدم على موت محتم. غير أنه لا جزع كجزع الموت، وليس كالموت محنة يتعرض فيها المرء لأعقد الأسئلة الوجودية.

أصناف اليوثنيزيا

كلمة يوثنيزيا Euthanasia لفظة مشتقة من اليونانية، وهي تعني حرفيًّا "القتل الخير"؛ غير أنها أصبحت تعني القتل العمدي لشخص ما بغية تجنيبه الألم والمعاناة اللذين يختبرهما إبان احتضاره. الترجمة الشائعة في العربية لهذا المصطلح هي "القتل الرحيم" أو "قتل المرحمة". بيد أن تطور دلالة مصطلح اليوثنيزيا، وما صاحب ذلك من إثارة لبعض القضايا القانونية والأخلاقية، أوجبت تصنيف قتل المرحمة على النحو التالي:

- اليوثنيزيا العاملة Active Euthanasia: هي القتل المباشر لمريض في إحدى مؤسسات الرعاية باستخدام جرعة مفرطة من أنواع بعينها من العقاقير بغية تنكيبه الألم والمعاناة.

- اليوثنيزيا الخاملة Passive Euthanasia: إيقاف العلاج أو عدم البدء فيه، بحيث تترك الطبيعة تأخذ مسارها. في ظروف اليوثنيزيا الخاملة العادية، يرفض المحتضر العلاج،

غالبًا لأنه يعتقد أن إطالة الحياة التي يوفرها مثل هذا العلاج لن تجديه نفعًا. قد يرفض المريض بالسرطان مثلًا الاستمرار في تلقي دورات أخرى من العلاج الكيماوي، مفضّلًا أن يدع السرطان يتطور بطريقة طبيعية. وفق حكمه، لن تكون الأيام أو الأسابيع الإضافية إلا مناسبة لمزيد من الألم.

فضلًا عن ذلك، يمكن لكل من هذين النوعين من اليوثنيزيا أن يكون إراديًّا أو غير إرادي:

- تكون اليوثنيزيا إرادية Voluntary حين تطلب من قبل مريض في كامل قواه العقلية، أي حين يكون قادرًا على فهم طبيعة قراره وعواقبه، وقادرًا على الاختيار بحرية. وبطبيعة الحال، لا تكون اليوثنيزيا إرادية حقيقة إذا تمت تحت أية ضغوط نفسية أو اجتماعية من قبل ذوي المريض أو أية أطراف أخرى. هذا يعني أن تعزيز الحكم بحدوث واقعة اليوثيزيا الإرادية يتطلب أحيانًا إجراء تقصٍّ يستبطن الظروف التي تعرض لها المعني وأدت إلى اتخاذه قرار الموت.

- تكون اليوثنيزيا غير إرادية Involuntary حال غياب أحد ذينك الشرطين أو كليهما، أي إذا كان المريض عاجزًا عن فهم طبيعة قراره أو عواقبه، أو عاجزًا عن الاختيار بحرية

واستقلالية. في حالة الرضع، والمصابين بالعتاه المبكر، والمرضى الذين يمرون بغيبوبة بسبب تعاطيهم قدرًا كبيرًا من العقاقير الطبية، إذا كانت هناك يوثنيزيا، يتوجب على شخص آخر اتخاذ القرار بدلًا من المريض، ومن ثم فإنها تعتبر غير إرادية.

هناك إذن أربعة أنواع من اليوثنيزيا:

- اليوثنيزيا الإرادية الخاملة Passive voluntary euthanasia- إيقاف أو عدم البدء في العلاج بناء على طلب المريض.

- اليوثنيزيا غير الإرادية الخاملة Passive nonvoluntary euthanasia إيقاف أو عدم البدء في علاج بناء على طلب شخص آخر.

- اليوثنيزيا الإرادية العاملة Active voluntary euthanasia- قتل المريض عمدًا بناءً على طلبه.

- اليوثنيزيا غير الإرادية العاملة Passive nonvoluntary euthanasia قتل المريض عمدًا بناءً على طلب شخص آخر.

ثمة أيضًا من يميز بين اليوثنيزيا غير الإرادية nonvoluntary euthanasia واليوثنيزيا اللاإرادية Involuntary euthanasia في

الأولى يقتل المريض دون أن يطلب ذلك، وفي الثانية يقتل رغم أنه طلب خلاف ذلك[1]. وبطبيعة الحال، فإن اليوثنيزيا اللاإرادية تبدو فعلًا أكثر إجرامية من اليوثنيزيا غير الإرادية، وإن كانت هناك ظروف واعتبارات يأخذها البعض في الحسبان في هذا السياق، من قبيل قدرة المريض على الإفصاح عن رغبته، وما إذا كان له أن يتخذ قرارًا مماثلًا لو أنه كان في كامل قواه العقلية. وكما سلف أن رأينا، ثمة من يدافع عن اليوثنيزيا اللاإرادية عبر الركون إلى رؤية في العلاقات الاجتماعية توجب اتخاذ قرارات تتعارض ورغبة المريض، دون أن يعتبر ذلك تدخلًا في حريته الشخصية.

يفترض فهم اليوثنيزيا الخاملة، بنوعيها الإرادي وغير الإرادي، على أنها أفعال يمكّن فيها المرضى من الموت بشكل طبيعي، دون استخدام سبل طبية لا يرغبون فيها. موتهم إنما ينجم عن أمراضهم أو ظروفهم، لا عن أي تدخل بشري. لهذا السبب فإن اليوثنيزيا الخامل أقل إثارة للقضايا القانونية وحتى الأخلاقية. الحال أن كثيرًا من المتشددين في رفض قتل اليوثنيزيا العاملة لا يجدون غضاضة في قبول اليوثنيزيا الخاملة؛ إذ يرون أنه ليس هناك أي إلزام قانوني يستوجب على المريض تعاطي أي نوع من العلاج.

غير أن ذلك بذاته لا يعني أن اليوثنيزيا فعل جائز حين تكون خاملة، بقدر ما يعني أن الناس أنزع إلى الاتفاق بخصوص هذا

---

(1) Euthanasia Defnitions, http://www.euthanasia.com/defnitions.html, p. 1.

الضرب من اليوثنيزيا منهم في حال اليوثنيزيا العاملـة، وبمعنـى أن اليوثنيزيا الخاملة أقل إثارة للمآزق الأخلاقية.

فضلًا عن ذلك، وكما سوف نـرى، ثمـة مـن يـذهب إلى أن الفروق التي تميز بين اليوثنيزيا العاملة واليوثنيزيـا الخاملـة قانونيـة وليست أخلاقية، ما يعني أن الخامل من قتل المرحمة ليس أقل جرمًا من عاملها.

ومهما يكن من أمر، تشكل اليوثنيزيا العاملة، بنوعيها الإرادي وغير الإرادي، حالات قتل للمرضى، أقله وفق وصف الكثير مـن خـصومها. في اليوثنيزيـا العاملـة يمـوت المـرضى قبـل أن تقـتلهم أمراضهم أو أوضاعهم الصحية (إذا صح لنا إغفـال الاعتراضـات اللاهوتية على مثل هذا التعبير). إنهم يموتون بسبب فعـل عمـدي يقوم به كائن بشري، ولذا فإنه يشتبه في حـدوث واقعـة انتحـار أو قتـل متعمـد، بـما يتطلبـه ذلـك الاشـتباه مـن تحقيقـات في النوايـا والمقاصد بغية تحديد المسؤولية الجنائية.

تشكل القضايا التي تثيرها اليوثنيزيا العاملـة مـآزق أخلاقيـة. هذا يعني أن المواقف المناوئة لهذا الضرب من اليوثنيزيا، شأنها شأن المواقف الداعمة لها، إنها تضحي بقيمة أو مبـدأ أخلاقـي في صـالح قيمة أو مبدأ أخلاقي آخر (فهذا، فيما أفترض، هـو تعريـف المـآزق الأخلاقية). وكما توضح ماري ماهوالد، فإن لدينا معتقـدين يبـدو أن ثمة تعارضًا بينهما؛ فمن جهة نعتقد أنه يتوجب علينا ألا نـمارس جريمة القتل، ألا نستل حياة أي إنسان؛ ومن أخرى يتوجب علينـا

تسكين آلام البشر والتخفيف من معاناتهم. التعارض البادي بين هذين المعتقدين إنما يتبدى حين يشكل الموت أنجع سبل تسكين الآلام، وهذا ما يفترض أن يحدث حال اللجوء إلى قتل المرحمة.

بيد أننا نقتل أحيانًا دفاعًا عن النفس أو بغية إنقاذ أرواح آخرين، وهذا سلوك لا تثريب على القيام به. أيضًا، فإننا نؤذي الآخرين ونسبب لهم آلامًا عبر تطبيق سبل علاجية قاسية على أجسادهم، بهدف إشفائهم مما يعانون منه من أمراض خطيرة، ونعتبر ذلك سلوكًا حسنًا[1]. هذا يعني أن هناك دومًا مناسبات يخترق فيها أحد ذينك المبدأين. لكن السؤال يبقى ما إذا كان بالمقدور التضحية بأحدهما (لا تسفك دمًا) حفاظًا على الآخر (اعمل على تخفيف آلام الآخرين) على طريقة قتل المرحمة.

ثمة من يضيف إلى اليوثنيزيا الإرادية نوعًا آخر من اليوثنيزيا، يسمى الانتحار بعون الطبيب Physician assistance in dying. هذا نوع من الانتحار يقتل فيه المريض نفسه، بعون يقدمه طبيبه، يتعين عادةً في توفير معلومات تتعلق بفعالية سبل الانتحار وتوفير العقاقير اللازمة للقيام بفعل الانتحار، وغالبًا ما يقوم المريض نفسه بتناول تلك العقاقير، بحيث ينجم موته عما جنت يداه.

---

(1) Mahowald, Mary, “On Helping People to Die: A Pragmatic Account” Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts, 10-15 August, 1998. Published in: http//:www.bu.edu/ wep/Papers/BioeMaho.htm, p. 1.

يمكن التفريق بين اليوثنيزيا والانتحار المعان عليه بالنظر إلى الفعل الأخير، الفعل الذي لولا هو ما كان للموت أن يحدث في الوقت الذي حدث فيه. إذا قام طرف آخر بالفعل الأخير الذي سبب عمدًا واقعة الموت، كأن يقوم بحقن المريض بجرعة قاتلة، فإن الحالة تكون حالة يوثنيزيا. أما إذا قام المريض نفسه بهذا الفعل، كأن يتناول جرعة كبيرة من عقار ما وفّره طبيب قصد الموت، فإن الحالة تكون حالة انتحار مُعان عليه. حتى لو قام المريض بالضغط على زرار يؤدي إلى حقنه بجرعة قاتلة قام الطبيب بغرسها في وريده، فإنه يعد انتحارًا مُعانًا عليه[1].

يشبه الانتحار بعون الطبيب اليوثنيزيا الإرادية في جوانب عديدة، فكلاهما يبغي المقصد نفسه (قتل المريض)، وكلاهما يحركه الباعث نفسه (الرحمة)، كما تنجم عن كليهما النتيجة نفسها (موت المريض). الأهم من كل ذلك أن مأتى كليهما هو المصدر نفسه (قرار المريض).

غير أنهما يختلفان وفق سبل مهمة. أولًا، سبب موت المريض مختلف، وهذا أمر يحتاز على مغزى قانوني مهم؛ لأن المحاكم ملزمة بتحديد السبب المباشر للموت كي تحدد المسؤول عنه. رغم أن سبب الموت في الحالين هو قرار المريض، فإن السبب المباشر في

(1) Marker, Rita and Kathi Hamlon, Euthanasia and Assisted Suicide: Frequently Asked Questions, http://www.internationaltaskforce.org/faq.htm. p. 1.

اليوثنيزيا الإرادية هو فعل الطبيب، في حين أن السبب المباشر في حالة الانتحار المعان عليه هو فعل المريض. في الحالين يُعطى المريض، بناءً على قرار اتخذه، جرعة مفرطة تؤدي إلى قتله. غير أن الشخص المسؤول مباشرةً عن إعطائه، والمسؤول من ثم قانونًا عن موت المريض، هو الطبيب في حالة اليوثنيزيا الإرادية، وهو المريض نفسه في حالة الانتحار المعان عليه[1].

يعتقد كثيرون أن إقحام طبيب في موت مريضه يرجح حدوث ممارسات مشبوهة أكثر مما يرجحها قتل المريض نفسه. على ذلك، فإن الفارق بينهما، من وجهة نظر أخلاقية، ليس واضحًا تمامًا. في الحالين، المريض هو الذي بدأ بمحض اختياره الفعل؛ لأنه لم يعد يثق في مستقبله. في الحالين، المنافع التي يجلبها عليه القتل الرحيم هي نفسها نسبة إلى المريض. هذا هو ما يجعل كثيرين يعتبرون الانتحار المعان عليه واليوثنيزيا الإرادية متشابهين من وجهة نظر أخلاقية.

من جهة أخرى، ثمة من يقر وجود فرق أخلاقي مهم بين العون على الموت (الذي هو نوع من اليوثنيزيا العاملة) وإيقاف السبل العلاجية الداعمة للحياة (الذي هو نوع من اليوثنيزيا الخاملة)؛ وثمة من ينكر وجود مثل هذا الفرق، وإن اعترف بإمكان وجود فرق قانوني يتعلق بالمسؤولية الجنائية.

---

(1) Wall, Thomas F., Thinking Critically About Moral Problems, Wadsworth, Canada, 2003, p. 160.

هكذا يزعم بعض فلاسفة الأخلاق أن إيقاف جهاز التنفس الاصطناعي مثلًا، حال كونه يحافظ على استمرار حياة شخص ما (يوثنيزيا خاملة)، لا يختلف أخلاقيًا عن قتله على طريقة اليوثنيزيا العاملة. الدافع واحد في الحالين (المرحمة)، وكذا شأن المقصد (تعجيل الموت)، والنتيجة (موت المريض). الراهن أن القتل قد يكون أكثر أخلاقية، كونه يسرّع من إنهاء عملية الاحتضار المؤلمة. هكذا يقر "جيمس ريتشلز" في نص شهير:

> *من بين الأسباب التي تجعل كثيرًا من الناس يعتقدون في وجود فرق أخلاقي مهم بين اليوثنيزيا العاملة واليوثنيزيا الخاملة هو أنهم يرون أن قتل شخص ما أسوأ أخلاقيًا من تركه يموت. ولكن هل هذا صحيح؟ هل قتل المرء أسوأ في ذاته من تركه يموت؟ لتقصي هذه المسألة لنا أن نعتبر حالتين متماثلتين تمامًا باستثناء أن إحداهما تتعلق بقتل شخص ما فيما تتعلق الأخرى بتركه يموت...*
>
> *في الأولى، ينتظر سمث الحصول على ثروة طائلة حال وفاة ابن عمه البالغ من العمر ست سنوات. في إحدى الأمسيات، بينما كان الصبي يستحم، يتسلل سمث إلى الحمام ويقوم بإغراق الصبي، ثم يرتب الأمور بحيث يبدو أن ما حدث مجرد حادثة تعرّض لها الصبي.*

في الثانية، جونز هو الآخر ينتظر الحصول على ثروة طائلة حال وفاة ابن عمه البالغ من العمر ست سنوات. مثل سمث، يتسلل إلى الحمام مبيِّتًا النية على إغراق الصبي. ولكن ما إن يدخل الحمام حتى يرى الصبي يتزحلق، ويصاب في رأسه، فيقع على وجهه في الماء. يبتهج جون؛ ينتظر مستعدًّا للضغط على رأس الطفل في الماء حال الضرورة، لكنه يستبين أنه لم تكن هناك مدعاة لقيامه بذلك...

سمث قتل الصبي، بينما جون لم يفعل سوى أن ترك الصبي يموت. هذا هو الفرق الوحيد بينهما. هل سلك أي منهما بطريقة أفضل من وجهة أخلاقية؟ لو كان الفرق بين قتل المرء وتركه يموت هو في ذاته مسألة أخلاقية مهمة، لوجب علينا القول إن سلوك جونز أقل جدارة باللوم من سلوك سمث. ولكن هل نرغب حقًّا في قول هذا؟ لا أعتقد ذلك. أولًا، كلاهما سلك وفق الدافع نفسه، كما أن رؤيتيهما متماثلتان حين قاما بما قاما به[1].

وكما يوضح هذا النص، ليس هناك من وجهة نظر أخلاقية ما

(1) Miles SH. Physicians and their patients> suicides. JAMA 1994, 271: 1786-8.

يشي بوجود فرق حاسم بين اليوثنيزيا الخاملة والعاملة، فكلاهما قتل، وإن تطلب أحدهما القيام بفعل بعينه، وتطلب الآخر الإحجام عن القيام بضرب بعينه من الأفعال. الإحجام عن الفعل، وفق كثير من المنظومات الأخلاقية، قد لا يقل جُرمًا عن الفعل نفسه. لا فرق عند أنصار تلك المنظومات بين الكذب والسكوت عن الحقيقة، وبين القتل وترك الآخرين يموتون. هكذا تحضنا الشرائع السماوية على تغيير ما نراه من منكر، بأيدينا أو ألسنتنا أو قلوبنا، أيضًا، فإن التميز بين فعل القتل والإحجام عن إنقاذ من يتعرض لمخاطر الموت لا يحظى بترحيب أشياع النزعات العاقبية، ومنها البراجماتية، التي تقوّم السلوك أخلاقيًا وفق مترتباته، بصرف النظر عن نوايا صاحبه.

ولكن، إذا اعتقدنا أن الآلام والمعاناة شرور يسدي الطب لنا معروفًا حين يخلصنا منها، فلماذا لا نسمح للمرضى إلا بيوثنيزيا «خاملة»، خصوصًا أنه ليست هناك فروق أخلاقية حاسمة تميز بين الفعلين؟ لماذا لا نسمح بعون الطبيب على إماتة مريضه عوضًا عن إرغام مريض ميؤوس من شفائه على مكابدة عملية بطيئة تسبب له كربًا يختبرها حين يموت ميتة طبيعية مروّعة؟ تُعبّر "مارسيا أينجل" عن هذا الموقف بوضوح.

> *حتى حال توفّر سبل علاج تدعم الحياة يتوجب إيقافها، يمكن للقيام بذلك أن يؤدي إلى فترة من الكرب يكابدها الشخص الواعي. إيقاف*

جهاز التنفس الاصطناعي يؤدي إلى الاختناق؛ إيقاف تنقية الدم يسبب أعراض تبولن الدم؛ التوقف عن التغذية يسبب أعراض الجفاف والتضوّر جوعًا. ما يكون خاملًا نسبة إلى الطبيب قد لا يكون كذلك نسبة إلى المريض...

التعويل على حقنا في رفض العلاج لا يستجيب بدوره إلى حاجات من يرغب في الموت ليس قرب نهاية مرضه الميؤوس في شفائه بل منذ بدايته، قبل أن يعاني من تفاقم طويل الأجل ويصبح بلا حول ولا قوة... وفي النهاية، إذا كان القصد من إيقاف سبل العلاج الداعمة للحياة هو تسبيب قتل رحيم، فلماذا لا نحقق ذلك القصد بطريقة أسرع وأكثر إنسانية وفي وقت نختاره نحن ودون تعويل على المصادفة؟

حلول مقترحة لإشكالية قتل المرحمة

قد لا يكون وصف الواقعة بأنها قتل، في مقابل وصفها بأنها موت، وصفًا محايدًا؛ إذ يبدو أنه يجرّم الفعل بشكل مسبق؛ وكذا وصفها بأنها انتحار معان عليه، خصوصًا إذا كان الوصف يحمل مواقف مبيتة ضد شرعية استلال المرء حياته. ومهما يكن من أمر صياغة مسألة قتل المرحمة، يبدو أن هناك ثلاثة بدائل أمام من يحاول حل هذه الإشكالية. هكذا يجادل البعض بأن عون الطبيب على

إماتة مريضه لا يكون إطلاقًا عملًا أخلاقيًا جائزًا؛ وهناك من يرى أنه جائز أخلاقيًا دائمًا؛ فيما يقر بعض آخر أنه جائز في ظروف بعينها.

يزعم أشياع الحل الأول أن عون الطبيب على إماتة مريضه قتل، والقتل خطأ في كل الظروف، وقد يشيرون أيضًا إلى كل الاختراقات التي قد تطول المجتمع وأفراده، فضلًا عن مهنة الطب نفسها، حال السماح بعون الطبيب على إماتة مريضه، والأضرار الناجمة عن ذلك.

في المقابل، يرى أنصار الحل الثاني أن لدى المرء الحق في أن يختار لنفسه الطريقة التي يرغب وفقها في إنهاء حياته ـ طالما أن ذلك لا يلحق الضرر بأحد، وهذا زعم يأخذ به خصوصًا أشياع النزعات العاقبية التي تقوّم الفعل وفق ما يحدث من نتائج يفيد منها المجتمع أو تلحق الضرر بأفراده.

يركن أشياع الحل الثالث إلى المبدأ نفسه، مع توكيد خاص على الظروف الخاصة التي تستدعي القتل الرحيم، والآلام والمعاناة التي لا مدعاة لها والتي سوف يمكّن عون الطبيب على إماتة مريضه من تنكبها. من بين الظروف التي تجوز عون الطبيب على إماتة مريضه، وفق ما يرتئي أشياع هذا الحل، أن يكون المريض مقتدرًا، أي في كامل قواه العقلية، وأن يعاني من مرض عضال ميؤوس من شفائه. وكما يتضح، فإن الحل الثالث أقرب إلى أحكام البداهة منه إلى

الثاني، أقله بمعنى أنه أقدر على مواجهة الاعتراضات التي تواجه هذا الحل، ووفق ذلك، سوف أقتصر على العناية بالحلين الأول والثالث.

وفضلًا عن الصعوبات المتعلقة بالجزم باقتدار المريض وعدم تعرضه إلى أية ضغوطات نفسية أو اجتماعية، يثير هذا الحل الثالث إشكالية تعريف المرض الميؤوس من شفائه، وهي مسألة خلافية. هكذا يعرف جاك كيفوركين، الذي أسهم في موت 130 مريضًا قبل إدانته، المرض الميؤوس في شفائه بقوله إنه «المرض الذي يختصر الحياة ولو بيوم واحد». أما بودوجن، الطبيب الهولندي الذي أعان على موت امرأة لم تكن تعاني من أي مرض، فيذهب إلى حد إقرار أن المرضى ذوي النزوعات الانتحارية مرضى ميؤوس من شفائهم.

في مقابل هذين التعريفين، اللذين يوسعان مفهوم المرض الميؤوس من شفائه بشكل مبالغ فيه، يقر القانون الخاص بالانتحار المعان عليه الصادر في ولاية أوريجان أن المرض الميؤوس من شفائه «وضع يؤدي وفق حكم طبي خبير إلى الموت خلال ستة أشهر». غير أننا لا نعدم وجود من يقر اعتباطية اختيار هذه الفترة دون غيرها.

من منحى آخر، لا يؤخذ بفكرة وجوب ألا تطبق اليوثنيزيا إلا إذا كان المريض ميؤوسًا من شفائه في بعض البلدان، منها هولندا، حيث المعاناة التي لا تطاق هي العامل الأساسي في اتخاذ قرار أحقية

المريض في انتحار مُعان عليه، بصرف النظر عن التاريخ المتوقع لوفاته[1].

ومهما يكن من أمر، يبدو أن اشتراط أن يكون المريض ميؤوسًا من شفائه لا يحدد بذاته فئة مجمعًا عليها من المرضى، وعلى أقل تقدير، يتوجب على من يقصر اليوثنيزيا والانتحار المعان عليه على فئة الميؤوس من شفائهم، أن يدافع عن تعريف مناسب لهذا المفهوم الغامض.

وفي هذا الخصوص، نشير إلى أن هناك دراسات أجريت على المسنين تشي بأنهم يخشون عملية الموت أكثر من خشيتهم الموت نفسه. إنهم لا يخشون مجرد الألم، بل يخشون المعاناة أيضًا. وكما يوضح توماس وول، تشتمل المعاناة على الألم، لكنها تشير إلى ما هو أكثر منه. إنها تتضمن الألم النفسي والألم العاطفي، لكنها معنية خصوصًا بحالة توتر حاد يصاحبها شعور بفقد الاستقلالية والكرامة وتفسخ تدريجي يعتري المحتضر. بعد أن كان الموجّه الفعال لحياته، حياته كما يراها مناسبة، يملأ أيامه قدر إمكانه بالخبرات الممتعة، ها هو يخشى من حياة مرهقة، يواجهها شبه عاجز عن التحكم فيها، حياة تكاد تخلو من البهجة والمعنى.

هكذا يقصر بعض أشياع الحل الثالث الظروف الخاصة التي

---

(1) Marker, Rita and Kathi Hamlon, Euthanasia and Assisted Suicide Frequently Asked Questions, http://www.internationaltaskforce.org/faq htm, p. 3-5.

تسوغ بالانتحار المعان عليه على المرضى الذي يعانون من آلام مبرحة لا سبيل لتسكينها. لقد طرأ تحسُّن كبير على التحكم في الألم مؤخرًا، حيث تمكّن الطب من الخلاص منه حال تعاطي كميات كافية من العقاقير المخدرة، خصوصًا حال تناولها قبل بداية الألم. لسوء الحظ، فإن الخلاص من الألم يتطلب في بعض الحالات تعاطي كميات كبيرة من الأدوية تتخللها فترات من الغيبوبة التامة أو شبه التامة. غير أن هذا لا يشكل عند بعض المرضى بدائل مريحة ـ أن تعاني من الألم أو أن تكون مخدّرًا كلية.

حقائق مهمة

تقوم بعض الحقائق بدور حاسم في تبرير الحلول الممكنة لمسألة قتل المرحمة، وفي صياغة المواقف المتخذة من هذه المسألة. هذا لا يعني أنه يمكن حسم مسألة قتل المرحمة عبر الركون إلى مثل هذه الحقائق، بل يعني وجوب أخذها في الحسبان من قبل أي موقف نتخذه منها. الحال أنه محتم على حل القضية الأخلاقية الذي يغض الطرف عن واقعها الاجتماعي والنفسي أن يعاني من قصور بالغ، أقله لأنه يغامر بحلها عبر استحداث مشاكل قد لا تكون أقل مدعاة للحل.

ولاية أوريجان في الولايات المتحدة، هولندا، والمجر هي الدول الوحيدة التي توجد بها قوانين تسمح صراحة باليوثنيزيا. هولندا والمجر تسمحان أيضًا بالانتحار المعان عليه. في عام 1995م أقرّت مقاطعة أستراليا الشمالية قانونًا يسمح باليوثنيزيا، طُبّق في السنة

التالية، لكن البرلمان الأسترالي رفضه عام 1997م. أيضًا، أقرت محكمة كولمبيا العليا عام 1997م رفع الغرامة المفروضة على قتل المرحمة، غير أنه لن يعمل بهذا القانون إلا عقب إقرار البرلمان الكولمبي بعض التوجيهات[1].

مورس عون الطبيب على إماتة مريضه في هولندا منذ عام 1984م، ورغم أنه لم يشرعن قانونيًّا إلا عام 2000م، لم يكن الانتحار المعان عليه واليوثنيزيا الإرادية قبل ذلك التاريخ يتعرضان للمحاكمة حال استيفاء شروط ظل القانون الحالي يشترطها. من ضمن هذه الشروط: قيام المريض بطلب ذلك النوع من الموت، وتكرار الطلب، وموافقة طبيب ثان على أن عون الطبيب على إماتة مريضه هو الخيار الصحيح نسبةً إلى المريض، وأن تكون معاناة المريض من النوع الذي لا يطاق، فضلًا عن فقد الأمل في حدوث أي تحسُّن.

غير أنه علينا أن نلحظ أن لدى الهولنديين نظام رعاية صحية ممتاز ذا تغطية تأمينية تكاد تكون شاملة. أيضًا، فإنهم يوفرون سبل رعاية تسكينية ممتازة لمرضاهم. على ذلك، يحصل حوالى أربعة آلاف مريض كل عام، معظمهم من مرضى السرطان، على عون طبي على الموت.

هذه حقيقة مهمة؛ لأنها تفيد بأن عامل الألم لا يشكل العامل

---

(1) Ibid., p. 1.

الوحيد الذي يتوجب حسبانه إبان الدفاع عن أخلاقية الانتحار المعان عليه. ثمة تقارير كتبت عن كثير ممن لجأوا إلى الانتحار المعان عليه تعزز هذا الاستنتاج؛ إذ كشفت أنهم لم يعانوا بشكل مروّع من ألم مبرح. غالبًا ما كانوا ينتحرون ليس فقط بسبب الألم، بل خصوصًا بسبب رغبتهم في تنكب سائر أعراض الموت التي تتدخل على نحو مأساوي في نوعية حياتهم، أعراض من قبيل: الإرهاق، والوهن العام، وسوء الهضم، وهذيان الحمى، والغثيان، والتقيؤ، فضلًا عن الكآبة والقلق، والشعور بفقدان الأمل، والعجز الذي يطرأ على القدرات الذهنية.

تعارض المؤسسات الطبية، خصوصًا الجمعية الطبية الأمريكية ذات النفوذ القوي، عون الطبيب على إماتة مريضه. يجوز للطبيب إيقاف العلاج وترك المريض يموت، لكنه ليس من الجائز إطلاقًا قتل المرضى أو حتى مساعدتهم على الانتحار. على ذلك، تبين استطلاعات الأطباء أن حوالي نصف الأطباء في الولايات المتحدة يدعمون حق المرضى في الحصول على عون من أطبائهم حال رغبتهم في الانتحار. أيضًا، قام حوالى ٪ 15 من الأطباء بمساعدة مرضاهم بالفعل على قتل أنفسهم عبر كتابة وصفات لعقاقير مخدرة كانوا يعرفون أنها سوف تستخدم لهذا الغرض.

من المهم أيضًا أن نتعرف على موقف الدين من اليوثنيزيا والانتحار المعان عليه. ذلك أن الدين يقوم في مجتمعاتنا العربية والإسلامية (وحتى في بعض المجتمعات المسيحية) بدور لا يستهان

به في تحديد موقف الأفراد من قتل المرحمة، بما تثيره هذه المسألة من قضايا غيبية. وفي هذه الخصوص نجد أنه باستثناء ممكن لبعض الطوائف البروتستنتية الليبرالية، تعارض معظم الأديان، رسميًا على أقل تقدير، عون الطبيب على إماتة مريضه. ثمة معتقد سائد مفاده أنه من الجائز أخلاقيًا إيقاف السبل العلاجية التي لم يعد المريض يفيد منها وترك الطبيعة تجري مجراها (اليوثنيزيا الخاملة)، غير أنه من غير المقبول إطلاقًا قتله عمدًا (اليوثنيزيا العاملة). كثير من الأديان تذهب إلى حد إقرار أن مثل هذه المعاناة قد تكون طريقة خيرة لمصالحة المحتضر مع ربه وأحبابه على وجه الأرض.

هكذا ظلت الكنيسة الكاثوليكية لعدة قرون تُصرّح بمعارضتها لعون الطبيب على إماتة مريضه، حتى حال معاناته آلامًا قاسية. في كلمة ألقاها البابا جون بول الثاني في الفاتيكان في أكتوبر 2002م، قال: «إن الإنسان، الذي خلقه البارئ ودعاه إلى المشاركة في حياته المقدسة، إنما يشكل قطب الرحى في الرؤية المسيحية للعالم. هذا ما يجعل الكنيسة تحترم الحياة وتدافع عنها... أنّى لها إذن أن تسكت عن قلقها وتحجم عن شجبها قوانين شرعت في بلدان مختلفة تجيز اليوثنيزيا العاملة... إن المتراس الحقيقي الوحيد الذي يحمينا من انتهاكات الكرامة البشرية وحقوق الإنسان إنما يتعين في الاعتراف بطبيعة الإنسان المقدسة»[1].

---

(1) Roman Catholic Church and Euthanasia, http://www.euthanasia.com/ catholicart.html, p. 1.

أيضًا يعول بعض المفكرين الدينيين على المنحدر الزلق الذي يمكن أن يفضي إليه السماح بالموت المعان عليه. هكذا يقر أحد أعضاء ملتقى قادة ميتشجان الدينيين، الذي يضم قادة مسيحيين ومسلمين ويهود، «أن على الذين يروّجون لهذا البديل المميت بوصفه «حقًا» أن يتذكروا أن مثل هذا «الحق» سوف يصبح عما قريب توقّعًا بل «واجبًا» ملزمًا بالموت.

إننا نخشى أن يرغم بعض الأفراد والأسر في النهاية على تقديم الاعتبارات المالية على تلبية حاجات أعزائهم»[1].

على ذلك، تقر الكنيسة الكاثوليكية أنه بالمقدور استخدام كميات كبيرة من مسكنات الألم للخلاص منه، رغم درايتها أن كميات كافية منها قد تكون "قاتلة للبشر". باشتداد الألم والحاجة المتزايدة للمسكنات اللازمة للتحكم فيه، قد تؤدي كميات المخدرات المتزايدة اللازمة إلى فشل الجهاز التنفسي ووفاة صاحبه. هنا تركن الكنيسة الكاثوليكية والمتأثرون بتعاليمها من الأطباء والقانونيين إلى ما يُعرف باسم مبدأ الأثر المزدوج.

يقر هذا المبدأ أنه قد يسمح بالفعل الذي كان له أن يكون لا أخلاقيًا ـ في حالتنا، قتل المريض ـ إذا لم يكن متعمدًا أو كان عاقبة لا مناص منها لفعل جائز أخلاقيًا ـ في حالتنا، إيقاف الألم. لاستخدام مسكنات الألم في مثل هذه الحالات أثران؛ إنه يوقف الألم وحين

(1) http://www.euthanasia.com/catholicart.html, p. 13.

تكون الجرعات كافية فإنه قد يقتل المريض. ولكن إذا مات المريض، خصوصًا الميؤوس من شفائه، بسبب تناوله كميات كبيرة من مسكنات الألم، فإن موته لا يُعدّ قتلًا.

لا يبدو الدين الإسلاميّ، كما يفهمه عموم الناس، واحدًا من الأديان التي تأخذ بهذا المبدأ أو تجيز إيقاف العلاج، كونه يأمر صراحة بألا يلقي الناس أنفسهم إلى التهلكة (أقله إذا اعتبرنا الموت تهلكة أكثر ضررًا من أية أعراض أخرى قد يعاني منها المريض). أيضًا، يتخذ مفكّرو الإسلام موقفًا مناوئًا من اليوثنيزيا العاملة، وهذا متوقع من أية منظومة أخلاقية تذهب إلى حد إنكار اليوثنيزيا الخاملة. هكذا تقر مختلف المذاهب الإسلامية أنه بحسبان أننا لم نشارك في خلق أنفسنا، فإنه لا حق لدينا في الانتحار، سواء أكان معانًا عليه أم لم يكن.

مبررات القتل تجنُّبًا للمعاناة مرفوضة إذن في الخطاب الإسلامي المعاصر. وفق اللوائح التي تقنن الأخلاق الطبية التي خلص إليها نخبة من علماء الإسلام في المؤتمر الدولي الأول في الطب الإسلامي، «قتل المرحمة، مثل الانتحار، لا دليل عليه إلا في الفكر الإلحادي الذي ينكر البعث. أيضًا، فإن حجة الزعم بوجوب قتل المرحمة واهية؛ إذ ليس هناك ألم لا يمكن التغلب عليه إما بالأدوية أو الجراحة العصبية»[1].

(1) http://islamicity.com/Science/euthanas.shtml, p. 1.

غير أن هذا الموقف قد يكون مؤسّسًا على معلومات غير دقيقة. ثمة حقيقة مهمة مفادها أن نسبة تتراوح بين 70و 90 بالمائة من مرضى سرطان المراحل المتقدمة يعانون من ألم قاسٍ لا يهدأ، يتطلب استخدام عقاقير أفيونية. وفي حين يلاقي القائمون على مراكز رعاية المحتضرين نجاحًا متميزًا في التحكم في الألم، فإنه لا يتم التحكم في الألم بنجاح مماثل في مؤسسات رعاية صحية أخرى، من قبيل المستشفيات الأقل حجمًا أو حداثة ومؤسسات الرعاية طويلة الأجل. (هذا في البلدان المتقدمة، فكيف في بلداننا؟). ورغم تحسّن التحكم في الألم في السنوات الأخيرة، يستمر الكثير من الأطباء في التحكم في ألم المرضى المحتضرين بطريقة ليست فعالة. وغني عن فضل البيان أن أثر هذه الحقائق على موقفنا من اليوثنيزيا يكون أشد ما يكون في مجتمعاتنا الإسلامية التي تعاني من قصور في الأخذ بالأسباب التقنية التي تعين على التحكم في آلام المحتضرين.

الحال أن الوضع لا يختلف عمليًا كثيرًا في حالة البلدان المتقدمة. صحيح أنه في حالة هذه البلدان يمكن من حيث المبدأ التحكم في ألم معظم المرضى المحتضرين بطريقة فعالة، وأنه باستثناء ممكن لحوالي ٪ 10 من مرضى السرطان، بالمقدور نظريًا تجنيب المرضى المحتضرين الألم نسبيًا أو جعلهم لا يعانون سوى قدر يسير منه في معظم الأحوال. غير أن وضع التحكم في الألم لم يصل بعد إلى تحقيق هذا المثال. تشهد على ذلك حقيقة أن حوالي نصف أطباء الأورام في أمريكا يرغبون في السماح لهم بإعانة مرضاهم على الموت.

ينضاف إلى ذلك أن أكثر من نصف الأطباء في هولندا، حيث يقترب التحكم في الألم من تحقيق الوضع المثالي، يعتقدون أن قدر الألم الذي يعاني منه بعض المرضى المحتضرين يبرر تقديمهم العون لمرضاهم على الموت. وكما يقر توماس وول، هذا اكتشاف مهم، فهؤلاء هم المحاربون على الجبهة ضد الموت الأليم، الأدرى أكثر من غيرهم بما يحدث فعلًا حين تحين منية المرء[1].

من منحى آخر، لا يقيم كثير من مفكري الإسلام حسبانًا لما تُكلّفه نفقات الإبقاء على الميؤوس من شفائهم، باعتبار أن للقيم الإنسانية أولية على الاعتبارات المادية، وبحسبان وجوب أن يسهم المجتمع في مثل هذه النفقات (مفهوم المسؤولية الجماعية في الإسلام). غير أن هذا يفترض وجود مجتمع إسلامي من هكذا قبيل، وهو افتراض ليس هناك من الشواهد ما يدعم صحته.

ومهما يكن من أمر، فإن القطع بالآراء دون دخول في جدل يدافع عنها، ويحاول دحض الآراء المناهضة، إنما يعني أن بعض المفكرين الإسلاميين يتخذون مواقف دوجماطيقية. هذا لا يعني أن مواقفهم خاطئة، لكنه يعني أنهم لا يقومون بواجبهم في الدفاع عنها.

قد يقال باستحالة قيام علم أخلاق إسلامي تأسيسًا على أن الخوض في قضايا أخلاقية من منظور فلسفي إنما يفترض عدم

---

(1) Wall, Thomas F., Thinking Critically About Moral Problems, Wadsworth Canada, 2003, p. 163.

المصادرة على آراء مسبقة، وأن الخطاب الإسلامي يصادر سلفًا على مواقف بعينها صرح بها النقل[1]. غير أن قيمة الرؤية إنما تعاير بقوة ما تركن إليه من أسباب؛ بصرف النظر عن أسبقية اعتقاد الفيلسوف أو عالم الأخلاق في صحتها. وعلى وجه الخصوص، فإن علم الكلام الإسلامي، وهو في أصله حجاج عن النقل بالعقل، يصادر على مواقف أخلاقية بعينها، لكنه أبعد ما يكون عن اتخاذ مواقف دوجماطيقية. بكلمات أخر، ليس هناك ما يحول، من حيث المبدأ، دون قيام علم أخلاق إسلامي، وإذا أخفق علماء الإسلام المعاصرون في طرح نظرية أخلاقية إسلامية، فإن هذا لا يعني سوى أنهم لا يقومون بواجبهم كما ينبغي.

الحجاج ضد عون الطبيب على إماتة مريضه

نشرع الآن في عرض المبررات التي تطرح عادةً لتسويغ إقرار وإنكار وجوب قيام الطبيب بإعانة مريضه الميؤوس من شفائه على استلال حياته. إذا كان أي من نوعي عون الطبيب على إماتة مريضه شكلًا من أشكال القتل، فلنا أن نتوقع أن يعول الهجوم على عون الطبيب على إماتة مريضه على خطئية القتل. كل من انتحار المريض المعان عليه من قبل طبيبه والقتل الذي يتم عبر اليوثنيزيا الإرادية قتل ـ والقتل جريمة، عمل لا أخلاقي في ذاته.

---

(1) كيني، أنتوني، "فلسفة العصور الوسطى"، في "كبراء الفلسفة"، براين ماجي (تحرير)، ترجمة: نجيب الحصادي، (لم ينشر بعد).

السبب الرئيس الذي يبرر وجوب اعتبار مثل هذا العون نوعًا من جرائم القتل هو أنه ليس ضروريًا؛ إذ يمكن التحكم في الآلام والمعاناة المصاحبة للاحتضار. عندما تتحسن سبل التحكم في الألم، وتتحسن سبل التعامل مع الظروف الملازمة للاحتضار التي تسبب الألم، وبفهم واستجابة أفضل لحاجات المرضى المحتضرين النفسية، لن تكون هناك حاجة لعون الطبيب على إماتة مريضه. لذا فإن أولى مقدمات الحجاج ضد عون الطبيب على إماتة مريضه تقر أن:

1- عون الطبيب على إماتة مريضه جريمة قتل

إذا أمكن التحكم في الآلام والمعاناة، فإن السماح بعون الطبيب على إماتة مريضه قد يلحق أضرارًا أكثر مما يجلب من منافع على من يختارونه. فمن جهة، لن تطول أعمارهم بالقدر نفسه، ومن أخرى، سوف تضيع عليهم فرصة اختبار موتهم الطبيعي وفهم مغزاه، وهي خبرة يمكن أن تكون حافلة بالدلالة نسبةً لهم ولذويهم. ينضاف إلى ذلك أنه قد يستبان أن تشخيص أمراضهم غير صحيح، وقد يكون هناك خطأ في تقدير الوقت الذي كان لهم أن يحيوه. أيضًا، قد تكتشف سبل علاجية جديدة، «علاجًا سحريًا» كان له أن ينقذ المريض من براثن الموت.

فضلًا عن كل ذلك، قد يختار بعض المرضى عون الطبيب على إماتة مريضه تجنبًا لنفقات علاجهم التي سوف تأتي على أرصدة العائلة، أو بغية وضع حد لمعاناة الذين يشهدون احتضار أعزائهم. وقد يكون الضغط الاجتماعي الذي يستشعره المرضى ويكرههم

على عون الطبيب على إماتة مريضه حال قبوله بشكل سائد في المجتمع هو الأكثر إرعابًا. هكذا نقر المقدمة الثانية على النحو التالي:

2- عون الطبيب على إماتة مريضه يلحق الأضرار بالأفراد

أيضًا فإن عون الطبيب على إماتة مريضه يلحق أضرارًا بمهنة الطب عبر التقليل من جهود البحث عن سبل علاجية جديدة. إذا قام المرضى بشكل روتيني باستخدامه حين يكون موتهم وشيكًا، لن يكون هناك حافز على السير قُدمًا بمهنة الطب، عبر البحث عن سبل علاج جديدة. هكذا تقر المقدمة الثالثة ما يلي:

3- سوف يلحق عون الطبيب على إماتة مريضه الضرر بمهنة الطب

أيضًا، سوف يلحق عون الطبيب على إماتة مريضه الضرر بالمجتمع بوجه عام. يتخذ الضرر الاجتماعي الذي يرجح أن ينجم عن قبوله أشكال متعددة، لكن مأتاها واحد ـ اضمحلال الاحترام الجمعي للحياة. إذا اعتبرنا أنفس المرضى المقتدرين الميئوس من شفائهم غير جديرة بالحياة، سوف يكون اعتبارنا أنفسًا أخرى على هذا النحو أكثر سهولة. لن يمر وقت طويل حتى نقترح ونصادق على سياسات اجتماعية تنهي حيوات المرضى العاجزين عن التحدُّث عن أنفسهم. ثمة شواهد تفيد وقوع حالات كثيرة من اليثونيزيا غير الإرادية في هولندا، رغم أن القانون يحظرها بصرامة. بعد ذلك سوف نشرع في تطبيق اليوثنيزيا غير الإرادية على المسنين في مراكز رعاية المحتضرين طويلة الأجل، خصوصًا إذا كانوا

يعانون من العته المبكر. المواليد المشوّهون خُلُقيًّا سوف تكون حيواتهم غير جديرة بالعيش، وكذا شأن الفتيان المعاقين. ومن يدري أين سوف نقف، حين نبدأ في المنحدر الزلق الخاص بإنهاء حياة من نحكم أنهم ليسوا جديرين بالحياة؟

هكذا تقر آخر المقدمات المناوئة لعون الطبيب على إماتة مريضه أن:

4- عون الطبيب على إماتة مريضه يلحق الضرر بالمجتمع

نلتفت الآن إلى الاعتراضات الموجهة ضد من يزعم بأن عون الطبيب على إماتة مريضه عمل لا أخلاقي. مفاد أول اعتراض أن عون الطبيب على إماتة مريضه عمل رحيم، ومن ثم فإنه يطبق مبدأ الحسنى. أما الثاني فيقر أنه يسمح للمريض بتقرير مصيره، ما يجعله يمتثل لمبدأ الاستقلالية.

في ردهم على الزعم بأن عون الطبيب على إماتة مريضه جائز أخلاقيًّا لأنه يقلل من الألم والمعاناة، ومن ثم فإنه أكثر رحمة من ترك المرضى يموتون، يقتصر خصوم عون الطبيب على إماتة مريضه على الإشارة إلى وجود سبل أخرى أقل خطرًا للتعبير عن شفقتهم. يمكن التحكم في الألم عبر الأدوية، كما يمكن التحكم في المعاناة عبر مراكز رعاية المحتضرين. حقيقة أنه غالبًا ما تستعصي السيطرة على المعاناة والآلام التي تعصف بالمريض الميؤوس من شفائه قد تستوجب الدعوة إلى إقامة برامج تحكم أفضل فيها، لا الدعوة إلى

عون الطبيب على إماتة مريضه. الرحمة إنما تكمن حقيقة في التحكم في الألم والمعاناة وليس بالسابقة الخطيرة التي تتعين في التسكينية.

لذا فإن المقدمة التالية في الحجة ضد عون الطبيب على إماتة مريضه تقر:

5- العناية التسكينية المناسبة أكثر رحمة من عون الطبيب على إماتة مريضه

وأخيرًا، يفترض أن يرد خصوم عون الطبيب على إماتة مريضه على الاعتراض الذي يقول إنه يتوجب أن يكون للمريض الحق في مثل هذا العون حال اختياره. حظر قبوله إنما يشكل إنكارًا لتقرير المريض مصيره، ومن ثم فإنه يعد اختراقًا لمبدأ الاستقلالية. ولكن، حتى على افتراض أن المرضى المحتضرين قادرون على فهم موقفهم والسبل العلاجية المتوفرة لديهم، وأنهم متحررون من الكآبة والأوضاع العاطفية على نحو يكفل اقتدارهم على اتخاذ تخيُّرات حرة في مسألة عون الطبيب على إماتة مريضه، فإن أفضل رد على الاعتراض القائل إن رفض قبول عون الطبيب على إماتة مريضه يسلب المريض استقلاليته هو أن مثل هذه الاستقلالية لا تكون مضمونة إلا بالقدر الذي لا تلحق أفعالنا وفقه الضرر بأحد. هذا ما يقره مبدأ الاستقلالية: أن للأشخاص العقلانيين الحق في القيام بما يرغبون القيام به، طالما أنهم لم يلحقوا الأذى بأحد. غير أن هناك قدرًا من الضرر سوف ينجم عن قبول عون الطبيب على إماتة مريضه ـ كل الأضرار الفردية والاجتماعية التي سبق ذكرها في

الحجة ضد عون الطبيب على إماتة مريضه، فضلًا عن الأضرار التي تلحق مهنة الطب.

6- يمكن حظر تقرير المريض لمصيره في عون الطبيب على إماتة مريضه تجنُّبًا لإلحاق الضرر بالآخرين

الحجاج على عون الطبيب على إماتة مريضه

بحسبان اليوثنيزيا الإرادية شكل من أشكال قتل المرحمة، لنا أن نتوقع أن يكون أحد أسباب تفضيلها هو الرحمة. ثمة سبب رئيس لعون الطبيب على إماتة مريضه يتعين في كونه يُخلّصه من معاناة لا طائل من ورائها. ثمة أيضًا حقيقة مفادها أنه لا سبيل للتخلص من كثير من المعاناة المصاحبة للاحتضار. الكآبة، والغضب، والقلق، والخوف، وفقد السيطرة، والألم المصاحب لإدراك التفاقم التدريجي، غالبًا ما تتجاوز قدرات أي شخص.

فضلًا عن ذلك، وكما سبق أن أشرنا، ثمة من يجادل (مارسيا أينجل) بأن اليوثنيزيا الخاملة، خلافًا لما يبدو، أكثر إجرامية من اليوثنيزيا العاملة، أو لنقل إن الانتحار المعان عليه أكثر مرحمة من ترك المريض يعاني جرّاء إيقاف علاجه، ولنا وفق ذلك أن نقر أول مقدمة تدعم عون الطبيب على إماتة مريضه:

1- عون الطبيب على إماتة مريضه عمل رحيم

يحتاز كل الناس، وكل المرضى المحتضرين خصوصًا، على حق

أن يقرروا لأنفسهم الميتة التي يرغبون فيها ـ طالما أن ذلك لا يلحق الأذى بأحد. كل فرد مقتدر يمتلك الحق في أن يقرر لنفسه كيف يسيّر حياته، طالما لم يؤذِ أحدًا. يشتمل هذا على حق اتخاذ قرار بكيفية إنهاء حياته. وبطبيعة الحال فإن هذا الحكم إنما يسهم في تكريس حرية المرء في أن يقر لنفسه ما يرتئي أنه الأصلح لها، طالما أن تنفيذ قراره لا يلحق ضررًا بغيره. هكذا نحصل على مقدمة ثانية تدعم النتيجة التي تدعم تقديم الطبيب العون لمريضه في قتل نفسه.

2 - يسمح عون الطبيب على إماتة مريضه بتقرير المريض مصيره

يقر الاعتراض الأول ضد الحجة على عون الطبيب على إماتة مريضه أن هذا النوع من القتل الشائن جريمة قتل. صحيح أن عون الطبيب على إماتة مريضه، سواء أكان انتحارًا مُعانًا عليه أو يوثنيزيا إرادية، نوع من أنواع القتل، ولكن هل يعد فعلًا جريمة قتل؟ القتل خطأ في معظم الحالات، لكننا نعترف بالقتل الجائز أخلاقيًا ـ خصوصًا في حالات الدفاع عن النفس.

عادةً ما يكون القتل فعلًا خاطئًا لأنه يخترق مبادئ أخلاقية، وغالبًا ما يكون القتل ضد رغبة الضحية، ولذا فإنه يخترق مبدأ الاستقلالية أو حرية الإرادة الفردية. بسلبه حياة المرء، يسلبه القتل قيمته، ولذا فإنه يخترق مبدأ العدالة. وأخيرًا، يخترق القتل مبدأ الحسنى؛ لأنه مؤلم، ويسلب الضحية مستقبلها، ويسبب المعاناة لأفراد أسرة الضحية وأصدقائها.

غير أنه لا يبدو أن هذه المبادئ تخترق من قبل عون الطبيب على إماتة مريضه. أولًا، يرغب المريض في أن يقتل، ولذا فإن ذلك العون يحترم استقلاليته. ثانيًا، لأن المحتضر الذي يعاني لا يعطي قيمة لحياته كما هي، بل أضحى يعتبرها شرًّا لا خير فيه، فإن عون الطبيب على إماتة مريضه لا يخترق مبدأ الحسنى، كونه لا يفضي إلى ميتة مؤلمة. الراهن أنه ينكب المريض مثل هذه الميتة. أيضًا فإنه لا يسلب المريض مستقبلًا يرغب فيه بل يجنبه مستقبلًا يرغب عنه. وأخيرًا، إذا تم التخطيط لعون الطبيب على إماتة مريضه ومناقشته بطريقة مناسبة، سوف يسبب قدرًا أقل من المعاناة لأسرة وأصدقاء المريض من ذلك الذي يسببه الموت الطبيعي. بحسبان كل الظروف، مراقبة شخص يموت ميتة سلمية، محاطًا بأحبابه، أقل إثارة للكرب من مشاهدته يموت ميتة طبيعية طويلة وقاسية. نستطيع الآن كتابة المقدمة الثالثة في الحجة المدافعة عن عون الطبيب على إماتة مريضه.

3- عون الطبيب على إماتة مريضه ليس جريمة

في المقابل، يزعم خصوم الانتحار المعان عليه أنه يلحق الأذى بالمريض؛ لأنه ليست هناك آلام ومعاناة لا سبيل للتحكم فيها، ولا حاجة من ثم إلى عون الطبيب على إماتة مريضه. غير أن أنصار عون الطبيب على إماتة مريضه ينكرون صدق هذا الزعم، وهم يركنون في إنكارهم هذا إلى حقائق كنا أشرنا إلى بعض منها. فضلًا عن ذلك، حتى لو كان ذلك الاعتراض صحيحًا، حتى لو كان

بالإمكان التحكم في كل أنواع الألم والمعاناة، فإنه لا يتم التحكم فيها بطريقة جيدة في بعض الحالات. قبالة هذا الواقع، يتوجب أن يكون عون الطبيب على إماتة مريضه بديلًا متاحًا.

ولكن، ماذا عن إمكان التشخيص الخاطئ؟ هل يمكن أن يقوم مرضى لا يحتضرون بقتل أنفسهم دون مدعاة لقيامهم بذلك؟ واضح أن استشارة طبيب أو طبيبين آخرين سوف تؤكد التشخيص، وتحول دون ذلك الإمكان. ولكن ماذا عن اكتشاف علاج سحري جديد؟ أيتوجب علينا الانشغال بإمكان أن يقتل المرضى أنفسهم قبل أن يفيدوا من مثل هذا العلاج؟ لأن سبل العلاج الجديدة متوفرة باستمرار وقد تُكتشف في أي وقت، فإن هذا الاعتراض يُعبّر عن انشغال مبرر. بيد أن أهمية هذا الاعتراض قد تختلف باختلاف درجة التقدم التي أحرزها المجتمع. في مجتمعات متخلفة من قبيل المجتمعات العربية، تظل الأمراض الميؤوس من شفائها على حالها ردحًا طويلًا من الزمن، كما أن استجلاب تقنيات طبية حديثة أمر ليس ميسّرًا في معظم الظروف.

وأخيرًا، قد يخشى من أن يختار المرضى عون الطبيب على موتهم فقط بسبب ضغوط أقربائهم والمجتمع بوجه عام. لا أحد منا يرغب في تحميل آخرين عناء رعايته، ولا أن يهدر ما ادخره على نفقات رعايته في أيامه الأخيرة عوضًا عن إبقائه لذويه. ألن يؤدي توفر بديل عون الطبيب على إماتة مريضه إلى سوء استخدامه، أو استخدامه قبل أوانه، وبطريقة غير إرادية من قبل مرضى قد يجدون فيه تعبيرًا عن حبهم لذويهم؟

هذا اعتراض حقيقي وخطير ويتوجب اعتباره نتيجة محتملة لعون الطبيب على إماتة مريضه، فقد يختار قليل من المرضى المحتضرين استخدام عون الطبيب على إماتة مريضه لإراحة عائلاتهم من عناء مشاهدتهم يموتون. ولكن علينا أن نتذكر أن أشياع إعانة الطبيب على إماتة مريضه يشترطون أن يكون قرار الموت قد اتُّخذ من قِبَل المريض دون تعرُّضه لأية ضغوط نفسية أو اجتماعية أو حتى مالية، ومن ثم فإنهم سوف يكونون أنزع إلى الإحجام عن إجازة قرار الموت في مثل هذه الظروف.

هكذا نستطيع إقرار المقدمة الرابعة على النحو التالي:

4- عون الطبيب على إماتة مريضه لا يلحق الضرر بالأفراد

بعد ذلك نعتبر الاعتراض القائل إن عون الطبيب على إماتة مريضه يلحق الضرر بمهنة الطب؛ لأن البحث الطبي عن سبل علاج الميؤوس من شفائهم سوف يتوقف حال قبول المجتمع عون الطبيب على إماتة مريضه. غير أن أشياع الانتحار المعان عليه يرون أن ثمة دافعًا للقيام بمثل هذه الأبحاث يتعين في الرغبة في زيادة المعرفة الطبية. لا شيء يردع البحث الطبي، سواء أقام قلة من المرضى بقتل أنفسهم أو لم يقوموا بذلك. الحقيقة أن ثمة ما يشهد على أن السماح بعون الطبيب على إماتة مريضه بوصفه ممارسة طبية مقبولة سوف يزيد بالفعل من جهود الأطباء المبذولة شطر تحكم أفضل في الألم والمعاناة التي يكابدها المرضى المحتضرين والمكروبين. إذا تحسنت سبل التشخيص، سوف تقل الحاجة إلى عون الطبيب على إماتة مريضه، أقله نسبةً إلى العديد من المرضى.

معظم المرضى لا يرغبون في الموت، بل يرغبون في عيش كل يوم، وكل ساعة، وكل دقيقة بمقدورهم عيشها. بيد أنهم لا يرغبون عيش حياة تعج بالألم والمعاناة.

فضلًا عن ذلك، ثمة أدلة تفيد أن علاقة الطبيب بمريضه لن تتأثر بقبول عون الطبيب على إماتة مريضه. في عصر غالبًا ما يعالجنا فيه غرباء عنا، قد نشعر بالخوف حال امتلاكهم سلطة قتلنا. ولكن لنتذكر ثانية أن طلبات عون الطبيب على إماتة مريضه مأتاها هو المرضى وليس الأطباء. الحال أن علاقة الطبيب بمريضه قد تتحسن بقبول عون الطبيب على إماتة مريضه. سوف تعني أنه بمقدور المريض أن يثق في أن طبيبه سوف يوفر له كل السبل التي يحتاج أيام احتضاره.

هكذا تقر المقدمة الخامسة في الحجة المدافعة عن عون الطبيب على إماتة مريضه:

5- لن يلحق عون الطبيب على إماتة مريضه الضرر بمهنة الطب

يقر الاعتراض الأخير أن عون الطبيب على إماتة مريضه سوف يلحق الأذى بالمجتمع، ويقوض احترامنا للحياة ويقودنا عبر منحدر زلق إلى ممارسة جرائم قتل خاطئة وبشعة.

وفق هذا التأويل، يزعم اعتراض المنحدر الزلق أننا سوف نشرع قريبًا في ممارسة اليوثنيزيا غير الإرادية، ووأد حديثي الولادة، وقتل المسنين، رغم اعتقادنا في لا أخلاقية هذه الأفعال. غير أن عون الطبيب على إماتة مريضه قد تكون طريقة في احترام الحياة، لا

طريقة في التقليل من شأنها، أقله وفق زعم أنصار هذا الخيار. ليست الحياة نفسها، الحياة البيولوجية، هي التي تحتاز على قيمة. حين يموت دماغ المرء وترتهن حياته بجهاز معزز للحياة، أو حين يكون في حالة نباتية دائمة، يكون حيًّا بيولوجيًّا، لكن قليل منا سوف يُقدّرون قيمة هذا الوجود. عوضًا عن ذلك، فإن الحياة البيولوجية تحتاز على قيمة لأنها شرط ضروري لتعزيز خصائص بشرية حقيقية. ولأنه من الصعب أو المستحيل على من يعاني موتًا مؤلمًا أن يختبر مثل هذه الخصائص، يعتبر عون الطبيب على إماتة مريضه عن احترام للحياة، ولا يعد تقويضًا له.

أيضًا، قد نجادل بأن قبول عون الطبيب على إماتة مريضه، خصوصًا قبوله بوصفه حقًّا قانونيًّا، سوف يقلل من احتمالات سوء استخدامه. ذلك أنه يستخدم أصلًا، ولكن بطريقة لا تسمح بتنظيمه. فضلًا عن ذلك، فإن السماح للمرضى بالتحكم في آلامهم عبر استخدام جرعات كبيرة من المورفين يمارس هو الآخر دون تنظيم دقيق، رغم أن هذا السبيل في التحكم في الألم يُفضي غالبًا إلى موت المريض قبل الأوان. لو كان عون الطبيب على إماتة مريضه مقبولًا، ولو كان يُمارَس علنًا، لكانت اللوائح المنظمة لاستخدامه المناسب أيسر على التفعيل. وكما يقر توماس وول، يمكن الحد من بعض حالات سوء الاستخدام عبر الجمع بين نشر الوعي وتطبيق مجموعة من الضوابط. ثمة، على سبيل المثال، حاجة لتغيير الثقافة السائدة بعض قطاعات مهنة الطب، التي تسمح بموت أناس يعانون من آلام ومعاناة يظل كثيرون قادرين على تحملها. سوف يتم التخلص من تلك المعاناة عبر تثقيف الأطباء بطريقة أشمل

بخصوص السبل المناسبة في التحكم في الألم. سوف يتطلب الأمر أيضًا أن يقوم الأطباء بالشروع في التفكير في مرضاهم، لا في أنفسهم، باعتبارهم الجهة التي تحدد موعد موتهم وأسلوبه[1].

أيضًا، يمكن التعامل مع حالات سوء الاستخدام التي يمكن أن يقوم بها المرضى ضد أنفسهم عبر تطبيق بعض الضوابط. يمكن اكتشاف ما إذا كان المريض الذي طلب عونًا على الموت من طبيبه أشد كآبة من أن يفهم عواقب سلوكه أو تعرض لضغوط حالت دون تخيره بطريقة حرة. من ضمن سبل القيام بذلك، سبيل يتأسى بهولندا وأوريجون، حيث يشترط أن يكرر المريض طلبه الموت عدة مرات في فترة بعينها. من شأن هذا أن يضمن أن قراره لم يكن نتيجة وضع ذهني مؤقت سوف يتغير لاحقًا. ثمة شرط آخر قد يفرض على المريض الذي يطلب الموت من طبيبه يقتضي استشارته لمتخصصين درّبوا على اكتشاف ما إذا كانت مثل هذه الطلبات قرارات مستقلة حقيقة.

---

(1) علينا أن ننتبه أيضًا لما يمكن تسميته بـ «مفارقة كول» ـ أن الوعد بتقديم عون لاحق على الانتحار، حين تصبح الأمور سيئة للغاية، «غطاء أمني» يحتاجه المريض لمواجهة ظروفه الراهنة السيئة بطريقة أفضل، بحيث يستمر حيًّا، وفق أرجح الأحوال، إلى أن توافيه المنية بشكل طبيعي نتيجة للمرض، دون أن يعيد طلبه ثانية. انظر: برودي، هوارد، وآند جريك ك. فانديكيفت، «الانتحار المعان عليه من قبل الطبيب: مسألة شخصية جدا»، في:

Wall, Thomas F., Thinking Critically About Moral Problems, Wadsworth Canada, 2003, pp. 198-202

وفق ذلك كله، لنا أن نقر أن:

6- عون الطبيب على إماتة مريضه لن يلحق الضرر بالمجتمع

نافذة

لدينا إذن موقفان تدافع عن كل منهما طائفة من علماء الأخلاق، تبدي استعدادها للرد على اعتراضات الطائفة الأخرى. ولكن، هل ثمة اعتبارات أخرى قد تعين على إلقاء الضوء على مسألة قتل المرحمة، وتسهم في جعل قرار إعانة الطبيب على إماتة مريضه أقل إجرامية؟

أقر بداية أن الوضع الراهن للتقنية في المجتمع يحوز صبغة معيارية في مثل هذا السياق. يتوجب أن يؤثر مثل هذا الوضع في إقرار أخلاقية اليوثنيزيا، فبقدر ما تكون سبل العلاج التسكينية متاحة، بقدر ما يكون فعل استلال حياة الميؤوس من شفائهم أكثر إجرامية. على المستوى الفردي، شيء مناظر يسري بخصوص الظروف التي يتعرض لها المريض، بدءًا من حالة أسرته الاقتصادية، مرورًا بوضعه الجسدي على المستويين البيولوجي والسيكولوجي، وانتهاءً بالمنظومة الأخلاقية التي يقرها مجتمعه. محتم على الخصوصيات الثقافية أن تقوم بدور حاسم في تسويغ قرار الإعانة على الموت، كونها تسهم في تشكيل موقف المعنى من وجهة نظر أخلاقية وفي تحديد طبيعة الأعباء النفسية التي يتحمل أثقالها.

لكن هذا لا يعني بحال أن تعالج مسألة اليوثنيزيا وفق حالات فردية، بقدر ما يعني أن هناك اعتبارات وخصوصيات يتوجب

أخذها في الحسبان قبل اتخاذ قرار استلال حيوات الميؤوس من شفائهم. التعميم الجازم الذي لا يقيم اعتبارًا للظروف الاستثنائية تعميم غير مستنير ضرورة، ولذا فإنه عُرضة لأن يسيء الحكم.

نلحظ أيضًا أننا نواجه في مجتمعاتنا المتخلفة مسألة القتل الرحيم في سياق اليوثنيزيا الخاملة على النحو التالي. حين يخبرنا طبيب أن عزيزًا لدينا ميؤوس من شفائه، قد نقوم استجابة لعواطفنا وحرصًا على سمعتنا بين ظهرانينا بتحميل أنفسنا عبء علاجه في دول أكثر تقدُّمًا، رغم نزوعنا الواثق شطر الاعتقاد بأنه لا جدوى مما نقوم به. في المقابل، قد يقتصر البعض، مغامرين بمواجهة موقف اجتماعي مناوئ، على توفير المناخ النفسي الأفضل لموت وشيك، بحيث تكون المسكنات، بنوعيها الطبي والنفسي، العلاج الوحيد الذي يستمر في تطبيقه. غير أننا إذا تبنينا مزاعم جيمس ريتشلز، سوف نكتشف أن هذا المسلك لا يختلف من وجهة نظر أخلاقية، وإن اختلف من منظور قانوني، عن إعانتنا على قتل من نحب شفقة بهم.

يبدو أن ما نحتاج إلى القيام به لجعل هذا السلوك الأخير أكثر قبولًا وأقل عُرضة للاستهجان هو تكريس ثقافة جديدة في التعامل مع الموت؛ إذ كثيرًا ما تخون مسلكياتنا نوايانا، فنلحق الضرر بمن نحسب أننا نقدم يد العون لهم. تظل المسألة في النهاية مسألة التفكير بعقلانية، حساب النتائج المحتملة وفق ما هو متوفر من بدائل، والأخذ بالأسباب التي تفضي إلى أفضل العواقب الممكنة.

يمكننا أيضًا أن نستنير بالمشاعر التي كان لها، وفق تقديرنا، أن

تنتابنا لو أننا عانينا من ظروف مماثلة. بكلمات أخرى، على كل من تلزمه الظروف باتخاذ قرار في مسألة تتعلق بقتل رحيم لعزيز لديه أن يعتبر ما إذا كان له أن يقبل قرارًا مماثلًا لو أنه كان هو الميؤوس من شفائه.

قد يكون مثل هذا التقمص العاطفي معينًا على اتخاذ قرار أكثر مناسبة.

فضلًا عن ذلك، يتوجب أن تثار مسألة قتل المرحمة علنًا، أن نفيد من معارف وثقافة علماء الطب والاجتماع والنفس والأخلاق والدين، كونها مسألة أعقد من أن تبت في أمرها جهة بعينها. الحال أن إثارتها عامًا إنما يسهم في نشر وعي أخلاقي أكثر استنارة، مؤسس على حقائق وتجارب مرت بها مجتمعات أخرى.

تظل المسألة معقدة، شأن كل المآزق الأخلاقية التي تلزمنا بالتضحية بأحد المبادئ حفاظًا على مبدأ آخر لا يقل أهمية. ولأن المنظومات الأخلاقية إنما تختلف وفق ترتيبها لمبادئها بحسب منظورها لأهميتها، لا يتوقع أن تحسم مسألة قتل المرحمة حسمًا يوصد الباب في وجه كل البدائل. وبوجه عام، يتوجب ألا نعنى في سياق طرح المآزق الأخلاقية باتخاذ موقف محدد من حلولها المطروحة قدر عنايتنا بتوضيحها، وتبيان الحقائق التي استندت عليها، ونقاش الافتراضات التي صادرت على صحتها، وعرض تجارب مرت بها مجتمعات تبنت موقفًا منها. هذا في مبلغ ظني ما يعنيه الوعي الأخلاقي بمثل هذه القضايا. لا فائدة تجنى من اتخاذ موقف جزمي من قضية أخلاقية دون عناية بواقعها الاجتماعي

والنفسي، ومترتبات اتخاذ مختلف المواقف منها. ثمة رؤية معاصرة في علم الأخلاق تؤكد أساسا جعل من يواجهون مآزق أخلاقية يعون البدائل التي تواجههم، ويتعرفون عواقب كل منها، دون الاهتمام بمسألة أي البدائل يعد الأفضل، وذلك باعتبار أن هناك باستمرار مبادئ تسوغ كل بديل ممكن، وبحسبان أنه لا سبيل لتقويم أي موقف أخلاقي إلا عبر تقويم المنظومة القيمية التي ينهض عليها. ولأن المنظومات متعددة، ولكل أولوياتها، ولأنه لا سبيل لإثبات أفضلية أية منظومة على أخرى، فإنه يستحيل، من حيث المبدأ، إثبات صحة أي موقف أخلاقي دون المصادرة على منظومة أخلاقية تتضمنه. وبطبيعة الحال، فإن هذا المنظور يتسق تمامًا مع الرؤية الارتيابية في الأخلاق التي تنزع إلى تعليق الحكم في المسائل القيمية على المستوى النظري على أقل تقدير[1].

(1) قد يقال إن قتل المرحمة ليس من ضمن المواقف الأخلاقية التي يمكن أن نعلق الحكم بشأنها، أو نغض الطرف عنها، أو نقرر تأجيلها، حال مواجهة مأزق اتخاذ قرار بعينه. تعليق الحكم في هكذا سياق، كغض الطرف أو قرار التأجيل، موقف تترتب عليه إجراءات بعينها. الحال أنه يعني عمليًّا اتخاذ موقف قد لا يكون مبررًا يناوئ قتل المرحمة. بكلمات أخرى، ما أن نعلق الحكم في قتل المرحمة حتى نتخذ قرارًا مفاده أنه عمل شائن، الأمر الذي يتناقض صراحة مع فعل تعليق الحكم.

غير أن هذا لا يعني سوى أن تعليق الحكم غير متاح إبان مواجهة حالات عينية تشكل مآزق واقعية، ولا يعني أن هكذا خيار لا يظل متاحًا على مستوى العرض النظري للقضية. وبوجه عام، ليس ثمة ما يحول، من حيث المبدأ، دون اتخاذ موقف ارتيابي من أية قضية أخلاقية

هكذا يقر "إزيا برلن" أنه «ليس من شأن فيلسوف الأخلاق أن يلزم الناس بأية مواقف، بل من واجبه أن يوضح لهم القضايا والقيم المتضمنة، وأن يعاين البراهين التي تطرح لدعم مختلف النتائج أو مناهضتها، وأن يبين شكول الحياة المتعارضة، وأن يحدد غايات الحياة البشرية المتنافسة والثمن الذي يتعين دفعه نظير كل منها. في نهاية المطاف، ينبغي على المرء أن يقبل المسؤولية الشخصية وأن يقوم بالسلوك الذي يجده مناسبًا. سوف يكون قراره عقلانيا إذا انتبه إلى الاعتبارات التي أسس عليها، وحرًّا إذا كان بمقدوره أن يسلك على نحو مغاير»[1]. هذا على وجه الضبط هو المنظور الذي حاولت تبينه في عرض مسألة قتل المرحمة، ما يسوغ اعتبار هذه الدراسة خطوة على طريق نشر الوعي الأخلاقي، عوضًا عن أن تكون محاولة لحل إشكالية أخلاقية[2].

---

(1) برلن، إزيا، مقدمة للفلسفة، في «رجال الفكر»، تحرير: براين ماجي، ترجمة: نجيب الحصادي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، 1998م، ص 100.

(2) تعليق الحكم بخصوص المنظومات القيمية لا يحول بذاته دون وجود مبادئ عامة يمكن الدفاع عنها وتشكل مرجعية عامة لتقويم بعض السلوكيات الإنسانية. وكما يقر إزيا برلن، فإن الاختلافات بين الثقافات ليس بالحدة التي يتوهم كثيرون، فثمة معتقدات أخلاقية كثيرة مشتركة. لو لم تكن كل المجتمعات البشرية التي صمدت حتى يومنا هذا تُجرّم القتل لهلكت قبل أن تتاح لها فرصة الاختلاف مع غيرها. راجع في هذا الخصوص: الفصل الثاني من هذا الكتاب.

الباب الثاني

2

دراسات في الوعي العلمي

مقدمة

القضايا التي أناقشها في هذا الباب ليست بأي حال قضايا علمية، فهي لا تدخل في اختصاص أي علم من العلوم. غير أنها تظل قضايا تهم العلم، بل لعلها بحكم علاقتها بطبيعة العلم وأهدافه ومنهجه أكثر أهمية للعلم من أي نوع آخر من القضايا التي يمكن أن يعرض لها. أكثر من ذلك أنها تسهم في تشكيل وعي علمي حقيقي، وعي يعرف ما للعلم وما عليه، وما ليس له ولا عليه، وعي لا يفرط في قيمة العلم ولا يفرط في الاحتفاء بها، وعي يسعى إلى وضع الأمور في نصابها، ويقدر على تبرير ما يتخذ من مواقف إزاء هذا المشروع التنويري.

إننا لا نعدم من يرمي العلم بتهم هو براء منها، كما لا نعدم من ينسب إلى العلم قدرات ليس أهلًا لها. وفي الوقت الذي ندعو إلى توطين العلم، في ثقافتنا العربية التي تتكئ كثيرًا على التخصصات الأدبية، فإننا لا نقلل بحال من هذه التخصصات، بفلسفتها

وشعرها وسائر فنونها. الحال أننا ندعو إلى موازنة لا تقوم لحضارة قائمة إلا عبرها. غير أننا نناوئ ما تركن إليه ثقافتنا من نزوعات لا تخلو من شعوذة ودجل، وهذه مسلكيات قد يقوم بها حتى أكثر الناس حديثًا عن أهمية العلم.

غير أن تشكيل وعي علمي لا يعني الدراية بأحدث ما خلص إليه العلم من نظريات، كما لا يعني القدرة على استخدام أحدث الأجهزة التقنية التي مكن العلم من استحداثها، بل يعني الدراية بتعريف العلم، وبطبيعة الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها، والمناهج التي يوظفها في تحقيق هذه الأهداف، وبالدور الذي يقوم به في الحضارة البشرية المعاصرة.

أيضًا، فإنه يعني معرفة الافتراضات التي يصادر عليها العلم دون برهنة، وعلة اضطراره إلى هكذا مصادرة، كما يعني الدراية بأهمية العلم، وجدواه، وخصائصه الفارقة، ودوره في تنمية مهارات

الفكر الناقد، بل وفي تنمية المجتمع نفسه. أما الدعوة إلى توطين العلم في ثقافتنا فلا تعدو أن تكون دعوة إلى التفكير بطريقة علمية، واستخدام العلم في حل ما نعرض له من مشاكل. وغني عن البيان أنه لا سبيل إلى القيام بما تدعو إليه هذه الدعوة إلا حال تشكيل وعي علمي حقيقي بالمعنى الذي أشرت إليه.

عادةً ما يقال إن القضايا التي نناقشها في هذا الباب ليست قضايا «في العلم» بل قضايا «عن العلم»، وغالبًا ما تعنى «فلسفة العلم» (أحد فروع الفلسفة الثانوية) بهذا النوع من القضايا. هذا يعني أن هناك مستويين لتناول القضايا العلمية: مستوى عملي وآخر فلسفي. ولكن، على الرغم من أن جلّ القضايا التي سوف نتناولها يتسم بصبغة فلسفية خالصة، سوف نعرض لها، ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا، بلغة لا تستدعي الدراية إلا بحد أدنى من الخلفيات الفلسفية.

يتوجب أن نقر بداية أن علاقة العلم بالفلسفة جدّ وثيقة. الراهن أن تاريخ العلم، منذ أقدم عصوره إلى يومنا هذا، إن هو إلا تاريخ انفصال فرع فلسفي تلو الآخر، وانبثاقه في شكل فرع معرفي مستقل. مثال ذلك أنه بحلول القرن الثالث قبل الميلاد أسهمت أعمال إقليدس في جعل الهندسة علمًا منفصلًا، وإن ظل الفلاسفة في أكاديمية أفلاطون يقومون بتدريسه. أيضًا أسهمت أعمال جاليلو وكبلر ونيوتن في القرن السابع عشر في جعل الفيزياء موضوعًا

مستقلًا عن الميتافيزيقا (أحد فروع الفلسفة الرئيسة)، وإن ظلت بعض الأقسام التي تدرّس الفيزياء تسمى حتى يومنا هذا بأقسام «الفلسفة الطبيعية».

في منتصف القرن التاسع عشر تسنى لكتاب داروين «أصل الأنواع» عزل علم الأحياء عن الفلسفة، وفي بداية القرن العشرين، تحرر علم النفس من الفلسفة وأصبح فرعًا مستقلًا. أما في الخمسين عامًا الفائتة، فقد نتج علم الحاسوب أساسًا عن انشغال الفلسفة بالمنطق[1]. يبدو أن هذا هو مفاد قول جين أوستن إن «شمس الفلسفة تقذف من جوفها كتلًا ضخمة من الغازات تشكل في نهاية المطاف كواكب قادرة على تحقيق وجودها المستقل».

كما أشرنا في الفصل الأول فإن العلوم التي انبثقت عن الفلسفة أبقت لها على مجموعة من الإشكاليات المتميزة؛ قضايا لم يتسن لتلك العلوم حسمها، فتركتها (مؤقتًا أو بشكل مستديم) للفلسفة. مثال ذلك، ثمة فلسفة للرياضيات لأن علماء الرياضيات يواجهون مسائل لا تحل عبر تطبيق ما افترضوا من تعاريف ومسلمات وقواعد استدلالية، أسئلة تتعلق مثلًا بماهية الأعداد، وسر اليقين الذي تتسم به الأحكام الرياضية، وعلاقتها بأحكام الواقع، ومعايير الاختيار بين الأنساق الرياضية المتكافئة.

---

(1) Rosenberg, Alex, Philosophy of Science: a contemporary introduction Routledge, London, 2002, p. 3.

أيضًا، وكما يعلم كل من قام بأبحاث علمية متخصصة، فإن العلوم بمختلف أنواعها تعول إلى حد كبير على جدارة الاستدلالات الاستنباطية بالثقة، كما تركن إلى ما يعرف بالحجج الاستقرائية، وهي براهين تستدل بمعطيات جزئية على نظريات عامة. على ذلك، ليس هناك علم يعنى مباشرةً بالتمييز بين الاستنباط والاستقراء أو يستفسر عن السبب الذي يجعل الاستنباط جديرًا دومًا بالثقة المطلقة، ويستوجب استخدام الاستقراء رغم عدم جدارته بها. هذه مسائل تشغل اهتمام الفلاسفة، وهي تبين حاجة ممارسي العلم إلى الدراية ببعض الأساليب الفلسفية.

يقر فيليب فرانك أن التغيرات الحاسمة التي شهدها العلم إبان تطوره اقترنت دائمًا تقريبًا بمزيد من التعمق في الأسس الفلسفية، في إشارة صريحة إلى الدور الرئيس الذي تقوم به الفلسفة في مؤازرة النشاط العلمي. أما آلبرت أينشتاين فيكاد يجزم بأن أقدر من لقي من طلاب كانوا مهتمين اهتمامًا كبيرًا بنظرية المعرفة (وهي فرع آخر من فروع الفلسفة الرئيسة)، ولم يكن يعني «بأقدرهم» المتفوقين في قدراتهم فحسب، بل في استقلالهم في الرأي أيضًا.

العلم المفرغ من تصورات فلسفية يحول الإنسان إلى بدائي وهمجي، أو هكذا يقول اورتيجا جاسيت. عنده، العالم الذي يتلقى في هذا العصر تدريبًا متوسطًا «جاهل بكل ما لا يدخل في تخصصه،... بل جهول به، وهذا أمر خطير؛ لأنه يعني أن جهله لا

يتبدى على نمط الرجل الجاهل، بل يظهر بكل تبجُّح الرجل المتعلم»[1].

كل هذا إنما يؤكد أهمية تشكيل وعي علمي حقيقي عبر التعرف على خلفية فلسفية تؤسس للنشاط العلمي وتبحث في أصول منهجه. أكثر من ذلك، فإن غاية التعليم الجامعي بأسره إنما تتعين، على حد تعبير وايتهد، «في إهدار التفاصيل في صالح المبادئ»، أي في ممارسة عملية التجريد التي تتقنها الفلسفة بامتياز.

تتناول فلسفة العلم مجموعتين من الأسئلة: أسئلة لا تستطيع العلوم الإجابة عنها في الوقت الراهن، وقد لا تستطيع الإجابة عنها إطلاقًا؛ وأسئلة تستفسر عن علة إخفاق العلوم في الإجابة عن تلك الأسئلة[2]. غير أن الأسئلة التي نعرض لها هنا أسئلة متداخلة، فبعض منها تمت إحالته إلى فلسفة العلوم من قبل القائمين على علوم أخرى، وبعضها الآخر معني أساسًا بعلة اضطرار أولئك القائمين إلى هكذا إحالة.

وعلى وجه الخصوص، سوف نثير أسئلة من القبيل التالي ونحاول مقاربة الإجابة عنها، دون وعد بحسمها، فالحسم في مثل هذا المقام، غاية لا تُرام.

---

(1) فرانك، فيليب، فلسفة العلم، ترجمة: علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983م، ص 12.

(2) Rosenberg, Alex, Philosophy of Science: a contemporary introduction Routledge, London, 2002, p. 2-5.

- ما العلم، وما الأهداف التي يروم تحقيقها، وما الخصائص التي تميز التفكير العلمي عن غيره من أنماط التفكير؟
- ما المعرفة، وما علاقة العلم بها؟
- ما مصادر المعرفة، وما سبل الحصول عليها، وإلى أي حد ينجح العلم في اقتناصها؟
- ما المسلمات التي يصادر العلم على صحتها دون برهنة، وما حاجة العلم إلى التسليم أصلًا بأي شيء؟
- ما القواعد السلوكية التي يتوجب على كل ممارس للعلم أن يلتزم بها (أخلاقيات مهنة العلم)؟
- ما القيم التي يعمل العلم على تكريسها، وإلى أي حد يعد مسؤولًا عما تسببه التقنية من انتهاكات أخلاقية؟
- ما المنهج العلمي، وما خطواته، وما دوره في تحديد طبيعة النشاط العلمي؟
- ما علاقة المنهج العلمي بالبحث العلمي، وبأساليب البحث العلمي، وما الاستخدامات التي تناسب كلًّا من هذه الأساليب؟

يتضح من سرد هذه الأسئلة أنها لا تشكل اهتمام أي علم بعينه من العلوم، وقد قمنا بصياغتها صياغة عامة بحيث لا تتعلق بعلم

دون غيره. لهذا السبب، فإنها تثير إشكاليات ليس في وسع أي علم أن يتحسس السبيل إلى حلها. ليست هناك نظريات «تنظّر» في طبيعة النشاط العلمي أو تجادل في مشروعية منهجه، بل إن العالم الذي يعنى بمثل هذه القضايا يتوقف حال شروعه في نقاشها عن ممارسة دوره بوصفه عالمًا.

يتضح أيضًا أنه لا سبيل لتوطين العلم بل لا سبيل لممارسة النشاط العلمي وإجراء أبحاث علمية تخصصية محكمة قبل دراية موطنيه ومواطنيه وبحاثه بسبل مقاربة أجوبة تلك الأسئلة. إن مثل هذه المقاربة تسهم في توضيح طبيعة العلم، وتبيان الكيفية التي يتوجب أن يمارس وفقها، وتفسير سر الاهتمام الذي يحظى به العلم والعلماء. هذا على وجه الضبط هو مأتى أهمية هذا الباب، ومأتى أهمية تشكيل وعي علمي حقيقي.

غير أنه تجدر الإشارة إلى أنه ينبغي ألا يثير إحجامنا عن الوعد بحسم الكثير من القضايا المثارة في هذا الباب أية إحباطات من جانب قرائه، بل يتوجب أن يهيئ لهم الفرصة لإعمال مهارات تفكيرهم الناقد. إن ذلك الإحجام إنما يتيح المجال للخلاف وإبداء الرأي والدفاع عن رؤى مغايرة لتلك التي نعرض لها، وهذه توجهات ننزع إلى تكريسها، بل إنها تدخل في إطار التوجهات التنويرية التي يسهم العلم في خلقها.

على ذلك، نعد بأن يسهم هذا الباب في جعل قارئه أكثر دراية بالعلم، وبخصائصه الفارقة التي تميزه عن غيره من الأنشطة

البشرية، بل أكثر اقتدارًا على تسويغ مشروعية النشاط العلمي، والتمييز بين أساليبه البحثية، والأهم من كل ذلك، أكثر استعدادًا وأهلية للقيام بأبحاث متقنة تحتكم إلى معايير العلم وتلتزم بقواعده. باختصار، ما لم يكن قد سبق لقارئ هذا الباب أن وقف على محاوره، فإننا نعد بجعل الوعي العلمي عنده أفضل مما كان عليه.

الفصل السادس

6

ماهية العلم



تعريف العلم

أسلفنا أن الدراية بتعريف العلم أحد مكونات الوعي العلمي الحقيقي. ولكن قبل أن نبدأ بتعريف العلم، دعونا نأتي على ذكر ثلاث حقائق مهمة تتعلق بتعريفه:

- ليس هناك إجماع بين علماء المنهج حول تعريف بعينه للعلم، فالأمر مثار جدل مستمر. حسبنا أن نطلع على أي عدد مناسب من كتب مناهج البحث العلمي كي نعرف إلى أي حد يختلف المفكرون المعنيُّون بالعلم في فهم طبيعته. بيد أن وجود تعاريف متباينة للعلم، إنما يلزمنا بتبني أحدها، أو استحداث تعريف جديد، ومحاولة الدفاع عنه.

- السؤال الذي يستفسر عن ماهية العلم ليس سؤالًا علميًّا، لا بمعنى أنه ليست لدى العلماء أية تصورات

لطبيعة العلم، بل بمعنى أن الإجابة عنه لا تقع ضمن دائرة تخصصهم. سوف نقول إن لبعض العلماء، خصوصًا المشاهير منها، آراء في ماهية العلم، ورغم أنهم قد يكونون بحكم دربتهم أكثر دراية بطبيعة العلم من غيرهم، إلا أن هذا لا يعني بحال أن مسألة تعريف العلم مسألة فلسفية.

وبطبيعة الحال فإن هذا يلزمنا بدوره بالخوض في بعض المسائل ذات الطبيعة ما بعد العلمية (أي الفلسفية).

- على ذلك، فإن فهم النشاط العلمي وتحديد خصائصه، وحل ما تثير ممارسته من إشكاليات، إنما تشترط الحصول على تعريف يحدد طبيعة هذا النشاط.

هذا يعني أن الموضوعات التي تناقَش في هذا الفصل غاية في الأهمية.

ولكن ما معنى أن يقوم المرء بتعريف العلم. قد نقول إنه يعني أن نقوم بتحديد الشروط الضرورية التي يضمن استيفاؤها القيام بإنجازات توصف بأنها علمية، وقد نكتفي بالقول إنه يعني الإجابة عن السؤال "ما العلم؟". سوف نقارب الإجابة عن هذا السؤال الأخير بطرح أسئلة أكثر بساطة.

إذا سئلنا "ما كرة القدم؟"، أي إذا طُلب منا تعريف هذه اللعبة، أترانا سوف نجيب بذكر أسماء بعض اللاعبين (التابيب والعيساوي وغيرهم)، أم ترانا سوف نقوم بالإشارة إلى بعض فرق كرة القدم (العين والأهلي مثلًا)، أو بالحديث عن الدوريات التي تشرف عليها مختلف الاتحادات الوطنية (الدوري الليبي والإماراتي وما في حكمهما)؟

لا ريب أن لكل ذلك علاقة بكرة القدم، لكن لا شيء منه يُعرّف هذه اللعبة. أحكام مماثلة تسري على الشعر. الشعر ليس أبا الطيب المتنبي ولا نزار قباني، ولا دواوين أحمد شوقي ولا أمسيات محمود درويش، بل شيء آخر يتعلق بكل ذلك وإن ظل مختلفًا عنه.

وتمامًا كما أن الشعر ليس دواوين تؤلف، ولا شعراء يلقون قصائد في أمسيات شعرية، وتمامًا كما أن الدين ليس كتبًا مقدسة ولا نُسّاكًا يتعبدون، فإن العلم ليس كُتبًا تؤلف وتحفظ في المكتبات، ولا علماء يقومون بالتجارب في مختبراتهم. العلم قبل كل ذلك نشاط يمارس (أو نشاط ينبغي أن يمارس) وفق قواعد محكمة.

غير أننا لا نعني من قول إن العلم نشاط سوى إقرار أنه يتضمن مجموعة من المسلكيات والممارسات. ولكي نكون أكثر تحديدًا، يتعين أن نقول:

العلم نشاط يمكن تمييزه وظيفيًا ومنهجيًا

Science is a functionally

and methodically characterizable activity

هذا يعنى، من جملة ما يعني، أنه نشاط يمكن تعريفه بالاقتصار فحسب على ذكر وظائفه وتحديد منهجه. وبوجه عام، فإن وظائف النشاط هي أهدافه، ومناهج النشاط هي سبله في تحقيق تلك الأهداف.

لاحظ أن تلك القابلية لا تصدق على كل الأنشطة التي يمارسها البشر. الفن مثلًا نشاط، لكنه غير قابل للتمييز الوظيفي ولا المنهجي. ثمة خلافات تثار حول أهداف الفن ومناهجه وثمة تطورات تطرأ عليها تحول دون تعريفه بمجرد ذكر أهدافه ومناهجه. في المقابل، فإن للعلم غاياته الخاصة ومنهجه الذي يتفرد به، وهذا يعني أن العلم نشاط مُقنَّن يُمارَس وفق ضوابط بعينها، سلوكيات تمارس وفق قواعد محددة.

يلزم عن ذلك أن المرء لا يكون جديرًا بأن يوصف بأنه عالم إلا إذا كان يستهدف تحقيق أهداف العلم، ويوظف في تحقيقها منهجًا بعينه. مرة أخرى، ليس من سبيل إلى إقرار حكم مناظر على الفنان. ليس لنا أن نقول بوجود أهداف بعينها يلزم كل فنان السعي وراء

تحقيقها، أو أن هناك مناهج أو أساليب بعينها في تحقيق أهداف يرتهن كون المرء فنانًا باتباعها.

يلزم أيضًا أنه لا سبيل لتعريف العلم إلا عقب تحديد أهداف النشاط العلمي وتبيان النهج الذي يتبناه العلم في تحقيقها. هذه على وجه الضبط هي أول خطوة يتوجب اتخاذها حين نقوم بتعريف العلم.

من منحى آخر، يمكن توظيف قابلية النشاط العلمي للتمييز الوظيفي والمنهجي في تصنيف الممارسات التي يقوم بها العلماء إلى سلوكيات عقلانية وأخرى لاعقلانية.

السلوكيات العقلانية هي تلك التي تستهدف غايات العلم وتوظف منهجه في تحقيقها، والسلوكيات اللاعقلانية هي تلك التي تستهدف غايات غريبة عن العلم، أو توظف وسائل لا يقرها نهجه. هذا يعني أن المرء قد يخطئ بطريقتين في ممارسة النشاط العلمي، بطريقة تتعلق بأهدافه، وبأخرى تتعلق بأسلوبه في تحقيق هذه الأهداف. بكلمات أخرى، فإن الاختلالات التي تطرأ إبان ممارسة العلم قد ترتبط بوجهته أو بمساره نحو هذه الوجهة، بغاياته أو بوسائلها في السعي وراءها.

هكذا يمكن تسخير قابلية العلم للتمييز الوظيفي والمنهجي في توجيه سلوكيات العلماء، ورصد أية انحرافات قد تطرأ عليها. العالم الذي لا يتحرى ضبط متغيراته أو يعمد إلى طمس الوقائع التي تعارض نظريته إنما يسلك بطريقة ليست عقلانية لأن سلوكه

هذا يعرقل تحقيق غايات العلم. وكذا شأن الذي يستخدم مفاهيم يعوزها الوضوح والدقة، أو يقوم بتعديل نظريته بشكل يُمكّنها دومًا من استيعاب الحالات المخالفة. في المقابل، فإن العالم الذي يعنى برصد أدلة تجريبية تعزز صدق فروضه ويسهم في تفسير ما يعرض له منظواهر إنما يسلك بطريقة عقلانية؛ لأن من شأن سلوكه هذا أن يسهم في تحقيق أهداف العلم. على هكذا نحو تسهم الدراية بتعريف العلم في تشكيل وعي علمي مكين.

في الوسع أيضًا توظيف قابلية العلم للتمييز الوظيفي والمنهجي في رصد معيار للتفرقة بين العلم واللاعلم. لنا مثلًا أن نقر أن العلم، خلافًا لأنشطة بشرية كثيرة، نشاط موضوعي، لا يركن إلى الحدس أو التخمين بل يعول على الشواهد والقرائن، وأنه نشاط تراكمي يعتد بما انتهى إليه الأسلاف، وأن نرد كل هذه الخصائص التي تسم العلم إلى طبيعة أهدافه ونهجه في تحقيقها[1].

نخلص إلى أن العلم نشاط مقنن على نحو يمكّن من تقويم سلوكيات ممارسيه. هذا ما يجعل حديث علماء المنهج عن هذا النشاط يتخذ صبغة معيارية، بمعنى أنهم لا يعرضون للعلم كما يمارس، بل يعنون به كما ينبغي أن يمارس، شأنهم في ذلك شأن علماء الأخلاق، الذين لا يعنون بالسلوكيات التي تسود في المجتمع، بل بتلك التي ينبغي أن تسود.

---

(1) سوف نقوم بهذا في الفصل السابع، في سياق حديثنا عن خصائص التفكير العلمي.

غير أن هناك تعاريف تغفل كون العلم نشاطًا. ثمة من يُعرّف العلم على أنه «المعرفة المنسقة التي تنشأ عن الملاحظة والدراسة والتجريب» (تعريف قاموس وبستر الجديد)، ومن يرى أن العلم «إدراك يستحصل بواسطة دراسة لها علاقة بنوع من أنواع المعرفة» (تعريف قاموس أكسفورد)[1]. أيضًا ثمة من يذهب إلى أن العلم «آراء وأفكار أو مجموعة من المعارف والمفاهيم المنظمة»[2].

تقتصر هذه التعاريف على التعريف بنتاجات العلم وتقصر من ثم عن تعريف العلم نفسه. هذا أشبه ما يكون بتعريف الزراعة عبر تحديد خصائص الغلال والفواكه التي تنتج عن ممارسة هذا النشاط. يتضح هذا خصوصًا في تعريف "كونانت" للعلم، الذي يقر أنه «سلسلة تصورات ذهنية ومشروعات تصورية مترابطة ومتواصلة، وهي نتاج لعمليات الملاحظة والتجريب»[3]. لكن العلم ليس مجرد نتاج، بل عملية تمارس وطريقة بعينها في التفكير، غايات ترام ووسائل تتخذ في تحقيق تلك الغايات. مرة أخرى، هذا ما يجعلنا نقول إنه نشاط قابل للتمييز الوظيفي والمنهجي.

---

(1) قنديلجي، عامر، البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات التقليدية والإلكترونية، دار اليازردي العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2002م، ص 33.

(2) محجوب، وجيه، أصول البحث العلمي ومناهجه، دار المناهج، عمان، الأردن، 2001م، ص 13.

(3) عليان، ربحي مصطفى، وعثمان محمد غنيم، مناهج وأساليب البحث العلمي: النظرية والتطبيق، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2000م، ص 13:

سوف نعرض في هذا الفصل إلى مفاهيم وعلاقات كثيرة: المعرفة، مصادرها، وسائلها، علاقتها بالعلم، الاستقراء، الاستنباط، التقنية، وعلاقتها بالعلم، القانون العلمي، ودوره في عمليات التفسير والتنبؤ؛ غير أن أهداف العلم ونهجه تظل باستمرار مناط كل ذلك ومركز عوده.

يمكن دعم قابلية العلم للتميز وظيفيًا ومنهجيًا عبر البرهنة على قيام علاقة وثيقة بين غايات العلم ومنهجه. تحقيق غايات العلم عبر مناهج غير علمية، كتوظيف مناهج العلم في تحقيق غايات غير علمية، لا يشكل ممارسة للنشاط العلمي. فن الأساطير ليس علمًا رغم أنه قد يروم تحقيق غايات العلم نفسها. النشاط المرتبط بالخيمياء alchemy (الذي ساد في العصور الوسطى واستهدف تحويل المعادن الرخيصة إلى معادن نفيسة) ليس علمًا وإن انتهج القائمون عليه النهج العلمي المطبق آنذاك. ذلك لأن غايته هي الثراء، وهي غاية غريبة عن العلم. هذا يؤكد أن النشاط لا يكون علميًا إلا إذا التزم في آن باستهداف أهداف العلم وتبني منهجه في تحقيق تلك الأهداف، وأن العالم لا يكون عالمًا إلا إذا سعى إلى تحقيق أهداف العلم واستخدم منهجه.

ولأن تلك القابلية تقصر بذاتها عن تعريف العلم ـ فثمة أنشطة أخرى يمكن تمييزها على هذا النحو ـ يتوجب أن نضيف أن العلم نشاط معرفي، بمعنى أنه نشاط ينتج معارف. ولأنه من شروط التعريف الجيد لأي مفهوم ألا يشتمل على فكرة يعوزها الوضوح،

ولأن مفهوم المعرفة ليس واضحًا تمامًا، يتعين أن نعنى بتعريف هذا المفهوم.

هكذا نخلص إلى أن تعريف العلم يتطلب القيام بثلاث مهام:

- تحديد أهداف العلم.
- تحديد منهجه.
- تعريف مفهوم المعرفة (وتحديد علاقتها بالعلم).

هذه إذن هي أول مكونات الوعي العلمي. سوف نبدأ بالمهمة الأخيرة؛ كونها الأكثر أساسية ولأنها تحظى بأسبقية منطقية، ولعلها تكون الأقل صعوبة.

شروط المعرفة

المعرفة والعلم ـ لغة ـ مترادفان. أن تعرف الأمر، وفق ما تقر المعاجم العربية، هو أن تكون على علم به، وأن تعلمه هو أن تعرفه. الإنجليزية لا تختلف كثيرًا في هذا الخصوص عن العربية. الفعل "know" يعني في الإنجليزية إدراك الشيء وفهمه والدراية به والألفة معه، وكلمة "science" تشير بدورها إلى أية حالة من حالات الإدراك المعرفي. غير أن تطور دلالات هاتين اللفظتين ـ في هاتين اللغتين ـ إنما يلزم بالتمييز بينهما[1].

---

(1) يتساءل زكي نجيب محمود «أليس عجبًا ألا تنشأ في اللغة الإنجليزية كلمة تدل على العلم بمعناه الخاص (أي كلمة "science") إلا في القرن الماضي، فصاغها من صاغها لأول مرة عام 1840م.

لكل منا معارفه، أو لنقل إن كلًّا منا يزعم أنه يعرف أمورًا كثيرة. بيد أن مضامين ما نزعم معرفته قد تختلف. ثمة من يزعم أنه يعرف أمورًا يزعم آخرون أنهم يعرفون نقائضها.

ولأنه يستحيل منطقيًّا أن يعرف شخص ما أمرًا ويعرف آخر نقيضه، يتوجب أن تكون هناك معايير يمكن باللجوء إليها حسم مثل هذا التعارض. هذا بالضبط ما يروم تعريف المعرفة القيام به: حسم مثل هذا التعارض عبر تحديد شروط المعرفة.

نقر بداية أن المعرفة علاقة بين ذات مدركة وجملة خبرية[1] تزعم تلك الذات معرفتها. حين نقر أن س يعرف ص، فإن س غالبًا ما يكون شخصًا أو مجموعة من الأشخاص، في حين يمكن التعبير عن ص في شكل جملة تقريرية قادرة على حمل قيمة صدقية بعينها. غير أن المعرفة ليست بأي حال حكرًا على البشر، وإن بدا أنها حكر على الذوات القادرة على فعل الإدراك.

= ثم أليس عجبًا ألا يكون عندنا في اللغة العربية كلمة تدل على هذا المعنى الخاص حتى اليوم، فكلمة "علم" وكلمة "عالم" بالمعنى الذي يحدد استعمالها لعلم الطبيعة لا تعرفها اللغة العربية». انظر: محمود، زكي نجيب، "نحو فلسفة علمية"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980م، ص 119

(1) الجملة الخبرية (أو التقريرية) جملة (أي قول يحمل معنى تامًّا يحسن السكوت عنده) يصح أن يقال لقائلها صدقت أو كذبت، أي أنها تحمل قيمة صدقية بعينها، وتقابلها الجملة الإنشائية (السؤال، السلام، النداء، التمني، التعجب، الأمر، النهي،...) التي لا تصدق ولا تبطل.

قد يقول أحدنا أنه يعرف فلانًا، رغم أن موضع معرفته ظاهريًّا فرد وليس جملة. بيد أننا نستطيع أن نعيد صياغة قوله عبر سرد مجموعة من الجمل التقريرية التي تلخص مجمل معارفه بذلك الفرد. معرفة المرء شخصًا ما قد تعني إذن أنه يعرف أنه ولد في مدينة درنة، وأنه يعرف أنه الآن موظف في شركة الجبل، وأنه لم يتقاضى راتبه منذ عدة أشهر بسبب الظروف الاقتصادية التي تمر بها الشركة، وهكذا. وكما هو واضح، فإن كل هذه جمل تقريرية تحمل قيمًا صدقية بعينها، وليست جملًا إنشائية أو تعبيرات يضم الواحد منها مبتدأ لا خبر له.

للتعرف على دلالة مفهوم المعرفة، وتمييزها عن العلم، هب شخصًا زعم أنه يعرف أن النحاس موصل جيد للكهرباء. السؤال هو: ما الشروط التي يتوجب استيفاؤها كي يكون مُحقًّا في زعمه المعرفي؟ باختصار، ما استحقاقات الإنجاز المعرفي؟ الإجابة عن مثل هذا السؤال تكفي لتعريف المعرفة.

يفترض بداية أن يعتقد المرء في صدق ما يزعم، واثقًا منه، بحيث لا تساوره أدنى شكوك حوله. إذا لم يكن المرء متأكد تمامًا من أن النحاس موصل جيد للكهرباء، فإنه لا يعرف ما يزعم معرفته. بكلمات أخرى، اعتقاد المرء في صدق ما يزعم معرفته شرط ضروري لمعرفته إياه[1].

---

(1) لا نريد من الاعتقاد هنا المعنى الذي يرد في سياق الحديث عن المعتقدات (الدينية أو الأيديولوجية) بل نريد فحسب فعل الإقرار الواثق، بصرف النظر عما يتم إقراره أو الثقة فيه.

غير أنه ليس شرطًا كافيًا. قد يعتقد المرء في صحة أمر ما دون أن يعرفه. لقد اعتقد الناس ردحًا طويلًا من الزمن أن الشمس تدور حول الأرض، إلى أن جاء "كوبرنيكس" وصحح هذا المعتقد. الحال أن كثيرًا مما يعتقد الناس في صحته جاهلون به.

لهذا السبب، يتوجب فضلًا عن اعتقاد المرء في صحة ما يزعم معرفته أن يكون زعمه صادقًا (أي مطابقًا للواقع). إذا لم يكن النحاس بالفعل موصّلًا جيدًا للكهرباء، فلا أحد يعرف أنه كذلك. هذا يعني أن صدق القضية المزعوم معرفتها شرط ضروري آخر لمعرفتها. ليست هناك قضية باطلة يعرفها أحد، فمجرد كونها باطلة شرط كافٍ لجهل كل البشر بها.

اعتقاد المرء في أمر وصدق معتقده إذن شرطان ضروريان لمعرفته إياه؛ ليست هناك معرفة حال عدم توفر أي من هذين الشرطين. غير أن هذين الشرطين ليسا كافيين، فقد يتوفران دون تحقق فعل المعرفة. قد أعتقد أن النحاس موصل جيد للكهرباء، ويتصادف بالفعل أنه كذلك، ويكون مبرر اعتقادي باطلًا، كأن يكون راجعًا مثلًا إلى إقراري أن النحاس عنصر خامل وأن كل العناصر الخاملة تختص بالقدرة على توصيل الكهرباء.

ثمة اعتقادات صادقة نعتقد في صدقها لأسباب خاطئة، وهذا يعني أنها مجرد آراء تصادف صدقها، لكننا لا نعرف أيًا منها. لقد اعتقد أرستاركوس قبل كوبرنيكس بآلاف السنين في أن الأرض تدور حول الشمس، غير أن المسوغات التي طرحها كانت خاطئة.

لو كان يرى أن الشمس خلقت من لهب، وأن الأرض خلقت من تراب، وأن هذا يجعل الشمس أسمى مرتبة من الأرض، والأسمى لا يدور حول الأدنى.

الاعتقاد الصادق إذن لا يشكل معرفة ما لم تكن هناك شواهد كافية تبرر صدقه. باختصار، الشواهد الكافية شرط ضروري ثالث لحدوث فعل المعرفة.

للمعرفة وفق هذا التحليل شروط ثلاثة: الاعتقاد، وصدق المعتقد، وتوفر شواهد كافية في حوزة المعتقد تبرر صدق اعتقاده، وهكذا يمكن تعريف المعرفة عبر إقرار أنها

اعتقاد صادق مبرر

Knowledge is justifed true belief

قد تثير قدرتنا في هذه العجالة على الخلاص إلى تعريف للمعرفة سؤالًا عن السبب الذي جعل الفلاسفة والمفكرون يختلفون عبر العصور حول التعريف المناسب للمعرفة، ويثير من ثم الريبة في صحة ما خلصنا إليه. ثمة فرع في الفلسفة يعرف بالإبستمولوجيا معني أسسًا بمسألة تحديد طبيعة المعرفة، ما يعني أن هذه المسألة ليست بالبساطة التي عرضناها وفقها.

ولكن لاحظ أن المفاهيم التي يشتمل عليها هذا التحليل (الاعتقاد، والصدق، والشواهد الكافية) تحتاج بدورها إلى تحليل، والفلاسفة يختلفون في تحليلها، الأمر الذي يعني أن الاتفاق على

تلك الشروط لا يضمن وجود تعريف واحد مجمع عليه للمعرفة. مثال ذلك، ثمة من يرى أن الشواهد لا تكون كافية إلا إذا كانت حسية (أنصار المدرسة الإمبيريقية)، وثمة من يرى أنها لا تكون كافية إلا إذا كانت عقلية (العقلانيون)، أو حدسية (الحدسيون).

هناك أيضًا ما يعرف بالنزعة النقدية (التي يعتبر إمانويل كانت مؤسسها) تقر أن المعرفة نتاج إعمال ملكتي العقل والحس، وتذهب إلى أن المعرفة في غياب الحس جوفاء، وهي في غياب العقل عمياء. فضلًا عن ذلك، هناك من يذهب إلى أن الشواهد البشرية لا تكون كافية إطلاقًا (الشكاك أو اللاأدريون)، ومن أمثالهم بيرون وهيوم.

وأخيرًا، ثمة اختلافات بخصوص مفهوم الصدق ومفهوم الاعتقاد. هناك مثلًا من يذهب إلى أن القضية تكون صادقة إذا تطابقت مع الواقع، فيما يذهب آخرون إلى أن صدق القضية إنما يتوقف على المنافع التي يجلبها الاعتقاد فيها (أنصار النزعة البراجماتية)، أو في مدى اتساقها مع مجمل ما نقره من آراء (نظرية الاتساق)، بل إن هناك نظرية تقر أن مفهوم الحق مفهوم زائف بالمقدور الخلاص منه نهائيًا دون أية خسائر تستحق الذكر (نظرية الحشو). بيد أننا سوف نغفل أمر تحليل هذه المفاهيم، لا لأن الأهمية تعوزها؛ بل لأن الاختلاف حولها لا يؤثر كثيرًا في فحوى ما سوف نخلص إليه.

مصادر المعرفة

هناك حاجة إلى نقاش مصادر المعرفة البشرية ووسائلها لأننا

سوف نجادل بأنه يمكن اعتبار العلم مصدرًا معرفيًّا بقدر ما يمكن اعتباره وسيلة من وسائل المعرفة. السؤال عن مصادر المعرفة سؤال عن الجهة التي تستقى منها المعارف وتنبثق عنها. أما السؤال عن وسائلها، فسؤال عن الكيفية التي تتم بها، أي سؤال عن أدواتها.

الخبرة الشخصية مصدر أساسي من مصادر المعرفة، فنحن نعرف أشياء كثيرة عبر اختبارها على المستوى الشخصي. هكذا يعرف الطفل أن لمسه لهب الشمعة يسبب له الألم، فلا يعود يقترب منها، ويعرف أن صراخه سوف يثير انتباه أمه، فيصرخ كي تقوم بإطعامه. أيضًا فإن المرء يعرف طعم مختلف الأغذية بتذوقها، ويعرف أنه يعاني من ألم في أسنانه عبر إحساسه المباشر به. إنه ليس في حاجة إلى اللجوء إلى أحد لمعرفة أي من هذه الأمور، أقلّه في الظروف العادية. وحين يعرض له موقف يستعصي عليه، فإنه يركن في أحيان كثيرة إلى درايته السابقة بمواقف مشابهة ويحاول توظيفها في فهم ما يعرض له[1].

ورغم أن الخبرة الشخصية نافعة في مواقف عديدة، إلا أنها عُرضة للخطأ، فهي تعتمد غالبًا على شواهد غير كافية، وتعول في أحيان كثيرة على الحدس والتخمين والمزاج الشخصي، وهي أدوات

---

(1) قنديلجي، عامر، البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات التقليدية والإلكترونية، دار اليازردي العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2002م، ص 27.

وأوضاع نفسية مشكوك في فعاليتها على المستوى المعرفي[1]. الحال أن للاعتداد بهذا المصدر على علاته مخاطره ومحاذيره المعرفية لأنه لا يخضع في أحيان كثيرة لأي نوع من أنواع الضبط والتحقق. فضلًا عن ذلك، فإن من يحاول بالركون إلى خبراته الشخصية تعلم مبادئ الحساب أو نحو إحدى اللغات أو أية عمليات مركبة أخرى قد يصادف صعوبات كأداء بسبب افتقاره المنهج السليم في تعلمها[2].

هذا لا يعني أن الخبرة الشخصية تظل باستمرار مصدرًا معرفيًا لا يعتد به، بقدر ما يعني ضرورة إخضاع أحكامها للاختبار الموضوعي. الراهن أن الخبرة الشخصية التي يُكوّنها الباحث المتمرس (الذي يمتلك خبرة نظرية واسعة) تظل مخزونًا ثريًا يمكنه اللجوء إليه في اختيار المشاكل الجديرة بالتقصي والفروض التي تعد بحلها.

السلطة مصدر ثانٍ من مصادر المعرفة. لو اقتصر المرء على ما تجلبه عليه خبراته الشخصية من معارف، لما تسنى له أن يعرف الكثير، بل لعاش حياة بدائية ضنكى. وفي هذا السياق، نلحظ أن السلطات المعرفية تختلف باختلاف المعارف التي تنتجها. ثمة سلطة علمية، وأخرى دينية، وثالثة سياسية، ورابعة عشائرية، وهكذا.

---

(1) محجوب، وجيه، أصول البحث العلمي ومناهجه، دار المناهج، عمان، الأردن، ،2001م، ص15.

(2) الحصادي، نجيب، نهج المنهج، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، 1991م، ص 44-45.

يفترض أن السلطة هي الأدرى من غيرها بالمجال المعرفي المعني. إذا أردت أن تعرف عدد سكان بلد ما، فإنك لن تجد الوقت ولا الجهد ولا الموارد التي تكفل لك التحقق منه شخصيًّا. غير أنك سوف تلجأ إلى قسم التعداد السكاني بوزارة التخطيط مثلًا، وتحصل منه على ما تريد. هذا القسم سلطة في هذا المجال. إذا أردت أن تعرف كيف يقسّم الإرث على الأحفاد في حال وفاة الأب قبل الجد، أو أردت الدراية بمناسك الحج والعمرة، أو العلم بكيفية تعظم شعائر الله، فإنك سوف تستشير أحد علماء الدين. عادةً ما يلجأ المرء إلى مختلف السلطات حين تستعصي عليه الدراية بما أراد العلم به بالركون إلى خبراته الشخصية. الاستناد إلى السلطة استناد إلى خبرات الآخرين. هكذا يلجأ المبتدئ إلى المحترف، والمتعبد للفقيه، والطالب للمعلم، والأقل خبرة لمن هو أكثر خبرة.

في المجتمعات القبلية، يقوم شيخ القبيلة بدور السلطة في مجالات مختلفة، فهو الذي يحسم المنازعات، ويصدر الفتاوى الدينية، ويعلن الحرب على القبائل المجاورة، بل إنه قد يشكل المصدر الأساسي لتفسير الظواهر الكونية والحياتية الغامضة[1]. غير أن هناك تطورات طرأت على النظام السلطوي العشائري نتجت عن التعقيدات التي طرأت على الحياة البشرية، بحيث اتخذ في

---

(1) قنديلجي، عامر، البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات التقليدية والإلكترونية، دار اليازردي العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2002م، ص 27.

المجتمع الحديث شكل المؤسسات الاستشارية ومجالس الخبراء[1].

تصبح السلطة مصدرًا خطرًا من مصادر المعرفة حين تسحب على غير مجال اختصاصها. يحدث هذا حين يؤخذ مثلًا برأي العالم الفيزيائي في مسألة أخلاقية، كأن نستشهد على أن الأخلاق نسبية بالركون إلى أقوال آلبرت أينشتاين، وحين نعتد برأي الجمهور في تحديد قيمة العمل الفني، كما يحدث حين يدافع رئيس تحرير مجلة هابطة عن قيمتها الفنية بالإشارة إلى حجم مبيعاتها. كل هذا لجوء إلى سلطات في غير مجال سلطانها. الواقع أن فكرة تكليف مشاهير بالإعلان عن سلع بعينها بغية الترويج لها إنما تقوم على استثمار نزوع بشري شطر سحب السلطات على غير مجال اختصاصها. ذلك أن للمشاهير سلطة علينا، في المجالات التي اشتهروا فيها، ونحن على استعداد لتقبل سحبها على مجالات استهلاكية لا تمت لسلطاتهم بصلة.

لنا إذن أن نركن إلى السلطة المعرفية في مجال اختصاصها، ولكن ليس لنا أن نقر دون تحفُّظ أن جميع ما تقره السلطة صحيح لمجرد أنها سلطة. السطوة التي حظي بها الفكر ا أرسطي لقرون عديدة وعلى نحو حال دون إحداث تطور في بعض مجالات الفكر البشري إنما ترجع إلى إغفال إمكان أن تخطئ السلطة في أحكامها.

---

(1) محجوب، وجيه، أصول البحث العلمي ومناهجه، دار المناهج، عمان، الأردن، 2001م، ص 15.

وأخيرًا، فإن اقتصارنا على ذكر الخبرة الشخصية والسلطة بوصفهما مصادر معرفية لا يعني بحال أنها المصادر المعرفية الوحيدة، بل إن عرضنا لهذين المصدرين إنما يأتي في سياق التمثيل الذي يغني على الحصر.

وسائل المعرفة

أما في سياق الحديث عن وسائل المعرفة، أي أدواتها التي تتحقق بها، فنقر بداية أن المحاولة والخطأ وسيلة معرفية، فهي أداة من أدوات تكوين الخبرات الشخصية. هكذا يتعلم الطفل المشي عبر محاولة السير والحفاظ على توازنه، والإفادة من إخفاقه المتكرر في محاولاته الأولى، وهكذا يتعرف المرء بالمحاولة والخطأ على حلول الألغاز ويتسنى له تلمُّس طريقه في مكان معتم لا يعرف ما فيه. غير أن هذا الأسلوب في التعلم، وإن ظل مثابرًا، يتسم بالعشوائية ولا يحقق مقاصده إلا مصادفة[1].

أيضًا فإن الحس، والعقل، والوجدان ليست مصادر معرفية بل

---

(1) في المقابل، قد نقر أن المحاولة والخطأ ليسا وسيلة للمعرفة؛ لأننا لا نتعرف عبر المحاولة والخطأ على مجموعة من المعارف بل نعرف بها كيفية تحقيق مقاصد بعينها. بالحس نعرف أن طعم الأناناس يختلف عن طعم فواكه استوائية شبيهة، لكننا بالمحاولة والخطأ نعرف كيف نُحل الأحاجي وكيف نمشي وكيف نتحسس طريقنا في العتمة. غير أن الدراية بكيفية تجنب ما نصادف من معوقات، وهي دراية تمكن منها المحاولة والخطأ وتنتج عنها، قد تبرر اعتبار المحاولة والخطأ وسيلة معرفية.

وسائل معرفية. مثال ذلك أن المرء لا يلجأ إلى عقله كي يستقي منه المعارف بل يستخدم عقله كي يعرف، ما يعني أن العقل وسيلة معرفية وليس جهة تُستقى منها المعارف.

وكذا شأن الاستدلال. إننا نستدل عادةً بها نعرف على ما نجهل. الراهن أن معظم المعارف التي نكتسبها استدلالية، بمعنى أنها نتائج تم استخلاصها من مقدمات (قد تكون بدورها استخلصت من مقدمات أخرى). هكذا يستدل الطبيب على المرض الذي يعاني منه مريضه عبر فحص ما يطرأ عليه من أعراض، ويستدل المحقق من تلعثم الشهود على أنهم يتكتّمون على بعض المعلومات، ويخلص القاضي إلى إدانة المتهم وفق ما يثبت لديه من أدلة وقرائن.

كل هذا إنما يبرهن على أن وسائل المعرفة لا تقل أهمية عن مصادرها[1]. الحال أنها أكثر أهمية. إن الفرق بين من يُعلّمك مصدرًا من مصادر المعرفة والذي يُعلّمك وسيلة من وسائلها لا يختلف كثيرًا عن الفرق بين من يعطيك سمكة ومن يعلمك فن صيد الأسماك.

يبقى أن نؤكد على إمكان أن يعتبر العلم مصدرًا معرفيًّا ووسيلة معرفية في آنٍ واحد.

---

(1) أيضًا، فإنه يدل على أهمية علم المنطق، فهو العلم الباحث في شروط الاستدلال، والمعني بالتميز بين الاستدلالات الصحيحة والاستدلالات الفاسدة.

إذا اعتبرنا العلم من حيث نتاجه، فهو مصدر للمعرفة. أما إذا اعتبرناه من حيث نهجه، فهو وسيلة يتم عبرها الحصول على معارف. لكن هذا يعني أن الحديث عن النشاط العلمي لا يكتمل إلا بالحديث عن نظرياته وفروضه (التي تشكل نتاجاته وتجعل منه مصدرًا معرفيًا)

وعن منهجه وأساليبه (التي تشكل سبله في الحصول تلك النتاجات).

الاستنباط والاستقراء

هذه مناسبة للتمييز بين نوعين من الاستدلال (الاستقرائي والاستنباطي) سوف نأتي على ذكرهما في معرض التمييز بين العلوم الشكلية والعلوم الطبيعية والإنسانية. كلاهما وسيلة من وسائل المعرفة. الاستدلال بوجه عام انتقال من أحكام فرضت إلى أحكام تلزم عنها بدرجة أو أخرى[1]. وكما أسلفنا، فإننا لا نستقي كثيرًا من معارفنا عبر الخبرة الشخصية ولا باللجوء إلى السلطة، بل نستدل عليها استدلالًا بالركون إلى معارف استقيت عبر أحد هذين المصدرين. لعل هذا ما جعل البعض يعتقد أن الاستدلال مصدر من مصادر المعرفة.

---

(1) Keynes, J.N., Formal Logic, p.1.

مقتبس من كتاب زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961م، ص 10

لكنه ليس كذلك. إننا نعرف عبر الاستدلال ولا نعرف منه، فهو لا يعدو أن يكون انتقالًا من حكم إلى آخر تم الحصول عليه من أي مصدر معرفي كان. مثال ذلك أن الفقيه قد يستدل على حرمة المخدرات بقياسها على حرمة الخمر، وأن عالم الفيزياء قد يستدل على بنية الذرة بقياسها على بنية المجموعة الشمسية.

ثمة نوعان من الاستدلال: استنباطي deductive واستقرائي inductive. هناك معتقد شائع، لكنه خاطئ، مفاده أن الفرق بين هذين النوعين إنما يكمن في كون الأول انتقالًا من حكم كلي إلى حكم جزئي (أو من العام إلى الخاص)، وفي كون الثاني انتقالًا من حكم جزئي إلى حكم كلي (أو من الخاص إلى العام). هكذا يقر هويول "... نستدل في الاستنباط على المفرد من حقائق عامة؛ في حين أننا نستدل في الاستقراء من العام إلى المفرد"[1]. غير أن معيار التفرقة بين هذين النوعين من الاستدلال إنما يتعين أساسًا في قدرة الأحكام المستدل منها (المقدمات) على ضمان صدق الحكم المستدل عليه (النتيجة)، ولا يتعلق بحال بصور القضايا المستدل بها أو عليها، بل إنه لا يتعلق حتى بوسيلتنا في الحصول على مثل هذه المقدمات.

في البرهان الاستنباطي الصحيح، صدق المقدمات يضمن ضمانًا مطلقًا صدق النتيجة. بكلمات أخرى، يستحيل أن تبطل

---

(1) William Whewell, in The Philosophy of the Inductive Sciences (1840).

نتيجة البرهان الاستنباطي الصحيح حال صدق جميع مقدماته. غير أن ذلك ممكن في البرهان الاستقرائي. قوة الحجة الاستقرائية إنما تُقاس بقدر الدعم الذي تقدمه المقدمات للنتيجة.

في الحجة الاستقرائية القوية، صدق المقدمات يُرجّح صدق النتيجة إلى حد كبير (وإن ظل عاجزًا عن ضمان صدقها)، في حين أن درجة الترجيح تكون أقل في حال الحجة الاستقرائية الضعيفة. أما مسألة كون المقدمات كلية أو جزئية فلا علاقة لها بنوع الاستدلال. الأمر المهم هو الضمان المقدم من قبل المقدمات على صدق النتيجة.

الأمثلة التالية توضح هذه الأحكام. البرهان:

عيسى عليه السلام رسول

إذن، كل من يؤمن بكل الرسل يؤمن بعيسى عليه السلام

يتكون من مقدمة جزئية أو خاصة (تتعلق بفرد واحد) ويخلص إلى نتيجة كلية أو عامة (تتعلق بمجموعة من الأفراد)، لكنه يظل استنباطيًّا؛ لأن مقدمته تضمن نتيجته ضمانًا مطلقًا.

في المقابل، فإن البرهان:

كل الزمرد الذي سبق لنا فحصه أخضر اللون

إذن، الزمردة التي سوف نقوم بفحصها بعد قليل خضراء اللون،

برهان استقرائي، رغم انتقاله من حكم عام إلى حكم خاص. السبب في هذا إنما يتعين في عجز مقدمة هذا البرهان عن ضمان صدق نتيجته، واقتصارها على ترجيح صدقها. أما في البرهانين:

(1) الحيوانات تحرك فكّها الأسفل	(2) معظم الحيوانات تحرك فكّها الأسفل
الفهد حيوان	التمساح حيوان
إذن، يحرك الفهد فكّه الأسفل	إذن، يحرك التمساح فكّه الأسفل.

فيتضح أنه إذا صدقت مقدمتا البرهان (1) لزم ضرورة أن تصدق نتيجته[1]. إذا كانت

كل الحيوانات تحرك فكها الأسفل، وكان الفهد حيوانًا، لزم أنه يحرك فكه الأسفل. هذا يعني أنه برهان استنباطي صحيح. في المقابل، فإن البرهان الثاني استقرائي، فقد تصدق مقدمتاه وتبطل نتيجته. الواقع أن معظم الحيوانات تحرك فكها الأسفل، والتمساح حيوان، لكنه لا يحرك فكه الأسفل.

أيضًا قد تكون للحجة الاستنباطية الصحيحة مقدمات كلية ونتيجة كلية، كما في:

---

(1) البرهان أو الحجة مجموعة جمل (أو قضايا) تنقسم إلى فئتين: مقدمات وعددها واحد على الأقل، ونتيجة وعددها واحد بالضبط. الأولى هي ما يتم الاستدلال بالركون إليها، والثانية هي ما يتم الاستدلال عليه.

كل حيوان فان

كل إنسان حيوان

ولذا كل إنسان فان

وقد تكون مقدماتها ونتيجتها قضايا خاصة، كما في:

إذا كان سقراط إنسان، فإن سقراط فان

سقراط إنسان

ولذا فإن سقراط فان

فضلًا عن ذلك، لا مدعاة لأن تركن الحجة الاستقرائية إلى مقدمات خاصة، فقد تكون مقدماتها قضايا كلية (أي عامة)، وكذا حال نتيجتها، كما في:

كل الأبقار ثدييات ولها رئات.

كل الحيتان ثدييات ولها رئات.

كل الكائنات البشرية ثدييات ولها رئات.

إذن، يحتمل أن لكل الثدييات رئات.

أيضًا، قد تكون نتيجة الحجة الاستقرائية قضية خاصة، كما في:

كان هتلر ديكتاتورًا كما كان مُتحجّر القلب.

كان ستالين ديكتاتورًا كما كان متحجّر القلب.

فرانكو ديكتاتور.

لذا يحتمل أن يكون فرانكو متحجّر القلب.

تبين هذه الأمثلة المخالفة أنه ليس من المناسب تعريف الحجج الاستنباطية على أنها تلك التي تشتق فيها نتائج خاصة من مقدمات عامة؛ كما أنه من غير المناسب تعريف الحجة الاستقرائية على أنها الحجة التي تشتق فيها نتائج عامة من قضايا خاصة.

الفرق الأساسي بين هذين النوعين من الحجج إنما يكمن في الزعم المُصرّح به بخصوص العلاقات القائمة بين المقدمات والنتائج. في الحجة الاستنباطية يزعم قيام علاقة صارمة أو آصرة بين المقدمات والنتيجة. إذا كانت الحجة الاستنباطية صحيحة، فإنه محتم على النتيجة، حال صدق المقدمات، أن تكون صادقة بصرف النظر عن أي شيء آخر يحدث.

تقر الحجة الاستقرائية إذن زعمًا مختلفًا عن ذلك الذي تقره الحجة الاستنباطية: إنها لا تقر أن مقدماتها تشكل أسسًا حاسمة لصدق نتيجتها، بل تقتصر على إقرار أنها تشكل بعض الدعم لتلك النتيجة. لذا يستحيل أن تكون الحجج الاستقرائية "صحيحة" أو "فاسدة" بالمعنى المستخدم لهذين الحدين في حالة الحجج

الاستنباطية. وبطبيعة الحال، قد يتم تقويم الحجج الاستقرائية بوصفها أفضل أو أسوأ، وفق درجة دعم مقدماتها لنتائجها. كلما كانت الأرجحية التي تمنحها المقدمات لنتيجتها أعظم، تعاظمت مناقب الحجة الاستقرائية. غير أن تلك الأرجحية، حتى حال صدق المقدمات، تقصر عن ضمان التيقن[1].

هناك أيضًا معتقد شائع لكنه خاطئ مفاده أن الاستقراء حسي بطبيعته، بمعنى أن الحس وسيلة الدراية بمقدماته، في حين أن الاستنباط عقلي، بمعنى أن العقل وسيلة الدراية بمقدماته. مرة أخرى، فإن معيار التفرقة بين الاستقراء والاستنباط إنما يتعلق فحسب بقدر الضمان الذي توفّره المقدمات للنتيجة، ولا يرتهن بالوسيلة التي تم وفقها الحصول على المقدمات. ثمة براهين استقرائية لا تركن مقدماتها إلى أية معطيات حسية، وثمة براهين استنباطية تعول على مثل هذه المعطيات. الأمثلة التالية توضح هذا الزعم:

بعض الأشكال الهندسية مثلثة الأضلاع

بعض الأشكال مثلثة الأضلاع متساوية الزوايا

بعض الأشكال الهندسية متساوية الزوايا

---

(1) Copi, Irving, and Carl Cohen, Logic, MacMillan Publishing Company, 1994, p. 59.

هذا برهان استقرائي، رغم أن درايتنا بصدق المقدمات قد تكون نتيجة إقامة علاقات لا يقوم الحس فيها بدور. من جهة أخرى، فإن البرهان

كل الثدييات آكلة لحوم

الأسماك حيوانات ثديية

الأسماك آكلة لحوم

برهان استنباطي، رغم أن درايتنا بمقدماته قد تركن إلى وسائل حسية.

إن علاقة الاستنباط بالعقل ليست وثيقة إلى الحد الذي يحسبه كثيرون، وكذا شأن علاقة الاستقراء بالحس. باختصار، فإن الارتباط هنا عارض، ولا يتعلق بطبيعة هذين النوعين من الاستدلال. ولعل ربط البعض بين الاستقراء والحس من جهة، وبين الاستنباط والعقل من أخرى، هو الذي جعلهم يعتبرون الاستقراء والاستنباط وسائل معرفية، قياسًا على كون الحس والعقل كذلك. لكن السبب لا يرجع إلى ذلك بل إلى كوننا نوظّف الاستقراء والاستنباط في الحصول على معارف.

على ذلك، لا تعول العلوم الشكلية (الرياضيات وما في حكمها) إلا على الاستدلالات الاستنباطية. حقًّا أن المعارف عادةً ما تتطور من المحسوسات إلى المجردات وأن المعرفة الرياضية رغم

أنها تبدو تجريدية قد تطورت على هذا النحو، إلا أن ذلك لا يعني أن المعارف الرياضية تستقرأ من جملة ما يلاحظ من ظواهر[1]. حين يخلص الرياضي إلى حكم ما، فإنه يقر أن ما انتهى إليه صادق ضرورة، طالما افترض صدق ما استدل به من مقدمات.

أما في العلوم الطبيعية والإنسانية، فإن الأحكام التي يتم استخلاصها ظنية، تقوى وتضعف بقدر قوة وضعف الشواهد المستدل بها عليها. هذا يعني أن هذه العلوم تركن أساسًا إلى استدلالات استقرائية. على ذلك، فإن الاستدلالات الاستنباطية تقوم بدور مهم في هذه العلوم، خصوصًا في عملية تحديد مترتبات الفروض التي يتوجب التحقق منها، وفي توظيف القوانين العلمية في تفسير ظواهر بعينها.

لاحظ أنه إذا كان البرهان الاستنباطي صحيحًا، فإن إضافة مقدمات جديدة إليه لا تؤثر في صحته، بل سوف يظل صحيحًا. في المقابل، فإن قوة البرهان الاستقرائي قد تتأثر بإضافة مقدمات جديدة. لتبيان ذلك، افترض أنك درست مادتي «مهارات البحث العلمي» و«قضايا عالمية»، وأن أحد أصدقائك اتصل بك كي ينبئك بنتائج هاتين المادتين. حين يقول لك إن جميع الذين اشتركوا في المادة الأولى نجحوا، فإنك تستنتج أنك نجحت، وتكون قد استدللت على النحو التالي:

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م، ص 21.

كل طلبة مادة «مهارات البحث العلمي» نجحوا

أنا أحد طلاب هذه المادة

إذن، أنا نجحت فيها.

هبه أضاف أن لديه معلومات أخرى تتعلق بهذه المادة. يتضح أنه مهما كانت طبيعة هذه المعلومات، فإنها لن تؤثر في كونك نجحت، أي في صدق النتيجة التي انتهيت إليها، ولن تؤثر من ثم في صحة ذلك البرهان.

في المقابل، افترض أنه قال لك أيضًا إن ٪ 90 من طلاب مادة «قضايا عالمية» نجحوا.

البرهان التالي:

٪ 90 من طلاب مادة «قضايا عالمية» نجحوا

أنا أحد طلاب هذه المادة

إذن، أنا نجحت فيها،

برهان استقرائي قوي، بمعنى أن مقدمتيه لا تضمنان نتيجته، لكنهما ترجحان إلى حد كبير صدقها. هبه أضاف أن لديه معلومات أخرى تتعلق بهذه المادة. بيّن أن هذه المعلومات قد تؤثر في مدى ثقتك في تلك النتيجة، ومن ثم في مدى قوة برهانك. إذا أضاف أن ٪ 95 من الناجحين في مادة «مهارات البحث العلمي» نجحوا في

مادة «قضايا عالمية»، فإن ثقتك في النتيجة التي كنت خلصت إليها سوف تتعزز. أما إذا قال لك مثلًا إن ٪ 40 فقط من الذين نجحوا في مادة «مهارات البحث العلمي» نجحوا في مادة «قضايا عالمية»، فإن ثقتك في برهانك السابق سوف تتزعزع.

وكمثال آخر، اعتبر الحجة الاستقرائية التالية:

معظم محامي الشركات محافظون.

باربرا شين محامية إحدى الشركات.

لذا، يحتمل أن تكون باربرا شين محافظة.

هذه حجة استقرائية جيدة تمامًا؛ مقدمتها الأولى صادقة، وإذا صدقت مقدمتها الثانية، فإن صدق نتيجتها أرجح من بطلانها. لكن إضافة مقدمات جديدة إلى تينك المقدمتين قد ينتج حجة أضعف أو أقوى بكثير (حيث يتوقف الأمر على المقدمات المضافة). هبنا أضفنا المقدمة:

باربرا شين موظفة في اتحاد الليبراليات المدنية الأمريكية.

كما أضفنا المقدمة (الصادقة):

معظم موظفي اتحاد الليبراليات المدنية الأمريكية ليسوا محافظين.

لن تبدو النتيجة [باربرا شين محافظة] محتملة جدًّا؛ لقد ضعفت

الحجة الاستقرائية الأصلية بسبب ذكر هذه المعلومة الإضافية المتعلقة بباربرا شين. الراهن أنه حال تغيير المقدمة الأخيرة إلى قضية كلية:

لا موظف في اتحاد الليبراليات المدنية الأمريكية محافظ.

سوف يلزم نقيض النتيجة استنباطيًّا، أي على نحو صحيح، من فئة المقدمات التي تم إقرارها.

من جهة أخرى، إذا قمنا بإضافة المقدمتين التاليتين إلى فئة المقدمات الأصلية، عوضًا عن تلك التي سبق لنا إضافتها:

عملت بربارا شين في مجلس الوزراء في عهد الرئيس رونالد ريجان.

عملت بربارا شين لفترة طويلة موظفة في جمعية حملة البنادق القومية.

سوف تلزم النتيجة الأصلية عن هذه الفئة الموسّعة من المقدمات وفق أرجحية أكبر من تلك

التي تلزم وفقها عن الفئة الأصلية[1].

في السياق الذي نتحدث فيه، تتعين أهمية هذه الفروق في كونها تفسر بعض خصائص المنهج العلمي. في العلوم الشكلية، إذا تسنى

---

(1) Copi, Irving, and Carl Cohen, Logic, MacMillan Publishing Company, 1994, p. 60.

إثبات أية مبرهنة، فإن إضافة أية مسلمات أو تعاريف أو مصادرات أخرى إلى مقدمات إثباتها لن يؤثر في صحته. أما في العلوم الطبيعية والإنسانية، التي تعول كثيرًا على الاستقراء، فإن ثقتنا في الفروض التي نخلص إليها، وفق ما توفر لدينا من شواهد، قد تتأثر حال الحصول على معلومات جديدة.

ثمة فروق أخرى تميز بين البراهين الاستنباطية والبراهين الاستقرائية، لكننا سوف نقتصر على إقرار أن نتيجة البرهان الاستنباطي الصحيح متضمنة في مقدماته، وأن هذا سر قدرة مقدماته على ضمانها، في حين أن نتيجة البرهان الاستقرائي، مهما بلغت درجة قوته، تضيف جديدًا إلى مقدماته. هذا ما يعرف باسم «القفزة الاستقرائية» التي تجعل العلوم الطبيعية والإنسانية ظنية. وكما يؤكد علماء مناهج البحث، فإن الجمع بين اليقين والجدة مستحيل، ومحتم علينا ومن ثم التضحية بأحدهما. العلوم الشكلية تضحي بالجدة، فما تخلص إليه متضمن أصلًا فيما كانت افترضت صدقه؛ أما سائر العلوم فتضحي باليقين وتؤثر الخلاص إلى نتائج جديدة لم يسبق لها افتراضها.

يتعين أن ننتبه إلى أن صدق مقدمات البرهان أو بطلانها، وكذا الحال نسبةً إلى نتيجته، لا تؤثر في صحة البرهان أو قوته، باستثناء الحالة التي تكون فيها مقدمات البرهان صادقة ونتيجته باطلة، حيث يكون فيها برهانًا فاسدًا ضرورة. الأمثلة التالية، وكلها استنباطية، توضح إمكان أن تتخذ مقدمات البرهان الصحيح ونتيجته مختلف توليفات القيم الصدقية:

أولًا، لا تشتمل بعض الحجج الصحيحة إلا على قضايا صادقة، ومثال ذلك:

لكل الثدييات رئات

كل الحيتان ثدييات

لذا، لكل الحيتان رئات.

ثانيًا، قد تكون كل قضايا الحجة باطلة وتظل صحيحة، كما في:

لكل المخلوقات ذات العشر أرجل أجنحة

لكل العناكب عشر أرجل

لذا، لكل العناكب أجنحة.

غير أنه قد تكون جميع مقدمات الحجة ونتيجتها صادقة وتظل حجة فاسدة، كما في:

لو كنت أملك كل الذهب الموجود في العالم، لكنت ثريًا

لا أملك كل الذهب الموجود في العالم

ولذا فإنني لست ثريًا.

رابعًا، قد تكون الحجة ذات المقدمات الباطلة والنتيجة الصادقة صحيحة وقد تكون فاسدة. التالي مثال على الحجة الصحيحة ذات المقدمات الباطلة والنتيجة الصادقة:

كل الأسماك ثدييات

كل الحيتان أسماك

ولذا كل الحيتان ثدييات.

أما التالي فمثال على حجة صحيحة ذات مقدمات باطلة ونتيجة صادقة:

كل الثدييات ذوات أجنحة

كل الحيتان ذوات أجنحة

لذا كل الحيتان ثدييات.

وأيضًا، ثمة حجج فاسدة تبطل مقدماتها ونتائجها، ومثال ذلك:

كل الثدييات ذوات أجنحة

كل الحيتان ذوات أجنحة

لذا كل الثدييات حيتان[1].

وأخيرًا، نشير إلى أنه لئن كان البرهان الصحيح ذو المقدمات الصادقة (الذي يوصف بأنه سليم) أفضل من البرهان الصحيح

(1) Ibid., p. 61-63.

المشكوك في صدق مقدماته، وكذا الشأن نسبةً إلى البرهان الاستقرائي القوي، فإن عناية المناطقة إنما تقتصر على مسألة مدى ضمان المقدمات، بصرف النظر عن صدقها، للنتيجة، أكانت صادقة أم باطلة. هذا يرجع أساسًا إلى أن مسألة تحديد قيم صدق القضايا إنما تثار في سياقات العلم، حيث يعنى بها العلماء كل حسب اختصاصه. لكن ذلك لا يقلل بحال من قيمة المنطق. إذا اتضح باستخدام أساليب منطقية صرفة أن البرهان صحيح، فإنه لا يبقى علينا سوى التأكد من صحة مقدماته. وكما سوف نوضح في الفصل التالي، فإن المنطق يعين العلم أيضًا على الكشف عن جملة من الأغاليط التي قد ترتكب إبان تطبيق نهجه.

علاقة العلم بالمعرفة

أسلفنا أن العلم يمكن أن يعتبر مصدرًا ووسيلة للمعرفة في آن. إذا اعتبرنا العلم من حيث نتاجه، فهو مصدر للمعرفة. أما إذا اعتبرناه من حيث نهجه، فهو وسيلة يتم عبرها الحصول على معارف. ولكن دعونا نتأكد أصلًا من أن العلم مصدر يعتد به من مصادر المعرفة. علينا أن نتذكر أن هذا هو ما جعلنا نخوض أصلًا في تحليل مفهوم المعرفة.

يفترض أنه إذا كان العلم نشاطًا معرفيًا، فإنه يستوفي بطريقة أو أخرى شروط المعرفة الثلاثة (الاعتقاد، والصدق، والشواهد الكافية). غير أن هذا وحده لا يكفي. ذلك أن العلم نشاط معرفي يمارس على نحو بعينه، ويتجه شطر وجهة محددة. لقد ذكرنا أن

العلـم يـستهدف غايـات معرفيـة بعينهـا، ويطبـق في تحقيـق تلـك الغايات منهجًا محددًا يميزه عن سائر الأنـشطة البـشرية الأخـرى. يلزم عن هذا أنه رغم أن كل علم معرفة، ليست كـل معرفـة علـمًا. هذا يعني أن علاقة العلم بالمعرفـة علاقـة تـضمّن، حيـث المعرفـة أوسع وأشمل من العلـم. هكـذا تتـضمن المعرفـة معـارف علميـة وأخرى غير علمية، وهذا ما يستدعي قيام معيار للتمييز بينهما[1].

ثمة إذن شروط أخرى يتوجب استيفاؤها حال ممارسـة العلـم تنضاف إلى الشروط التي يتوجـب اسـتيفاؤها مـن قبـل كـل فعـل معرفي. وبطبيعة الحال، لنا أن نتوقـع أن تكـون الـشروط الإضـافية متعلقة بأهداف العلم ومنهجه في تحقيقها، وذلك بحسبان أن العلم نشاط قابل للتمييز الوظيفي والمنهجي. وفق هذا، لنا أن نقر مبـدئيًا أن العلم نشاط معرفي يـستهدف تحقيـق غايـات بعينهـا ويطبـق في تحقيقها منهجًا محددًا.

غير أن العلم لا يستوفي في حقيقة الأمـر كـل شروط المعرفـة، ومن ثم فإن هناك شـكوكًا حـول كونـه نـشاطًا معرفيًـا. ليـست في المنهج العلمي حقائق مطلقة، فثمة عنصر احتمالي ظني ينطوي عليه العلم (الطبيعي والإنساني خصوصًا)[2] كفيل بذاتـه بالتـشكيك في

---

(1) دويدري، رجاء، البحث العلمي: أساسياته النظرية وممارسته العلمية، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2000م، ص 24.

(2) المعجل، عبد الله أحمـد، البحـث عـن الحقيقـة: الـوعي البـشري وحقـائق الكون، دار الساقي، لندن، 2001م، ص 29.

قدرة العلم على تشكيل معارف. المعرفة لا تكون إلا حال توفّر شواهد كافية تضمن صدق ما تزعم معرفته.

لتبيان ذلك، اعتبر المثال التالي: إذا كانت نسبة الناجحين في مادة «مهارات البحث العلمي» ٩٩٪، وكنت أحد الطلبة المشتركين في امتحانات هذه المادة، فإنك لا تعرف أنك أحد الناجحين، رغم أن الشاهد المتوفر لديك قوي إلى حد يكاد يجعله كافيًا. هذا يعني أن الشواهد لا تكفل قيام المعرفة إلا حين تضمن ضمانًا مطلقًا صدق المعتقد المعني. لكن العلم لا يقوم بذلك، فالشواهد التي يطرحها العلماء في صالح نظرياتهم جزئية تقصر عن إثبات صحة هذه النظريات، وهذا بالضبط ما يفسر التغيرات التي تطرأ باستمرار على النظريات العلمية.

نحن ملزمون إذن بالتحفظ على إقرار أن العلم نشاط معرفي. على ذلك، لنا أن نقر أن العلم يسعى دومًا إلى أن يكون نشاطًا معرفيًّا، عبر توكيده المستمر على وجوب التحقق قدر الإمكان من صدق فروضه ونظرياته. الحال أنه ليس هناك نشاط بشري آخر أكثر اهتمامًا من العلم بهذه المسألة، كما سوف يتضح من تفصيلنا في حيثيات المنهج العلمي، وهذا يبرر بذاته العناية التي أوليناها لمفهوم المعرفة.

أهداف العلم

أسلفنا أنه لا سبيل لتعريف النشاط العلمي دون تحديد الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها. ولأن العلم نشاط معرفي (أو

يسعى إلى أن يكون كذلك)، يتوجب أن تكون أهدافه الأساسية معرفية.

لنا إذن أن نتساءل: ما الغايات التي يسعى العلم إلى تحقيقها؟ وكما رأينا، فإن الإجابة عن هذا السؤال مهمة لتمييز المعرفة العلمية عن المعرفة غير العلمية.

ثمة هدفان أساسيان متفق عليهما من قبل معظم فلاسفة العلم، وثمة هدف ثالث يشكل موضع اختلاف. التفسير explanation هو الغاية الأولى لأي نشاط علمي. المقصود هنا هو تعليل ما نصادف من ظواهر، أكانت طبيعة أم إنسانية. هكذا يقر ألكس روزنبرج أن "العلم، كسائر الأنشطة البشرية، استجابة لحاجة البشر إلى فهم العالم. غير أن أسلوبه في القيام بذلك يختلف عن أنشطة يمكن أن تكون منافسة له، أنشطة من قبيل ... الأسطورة أو حتى الركون إلى أحكام الفطرة. أيضًا فإنه يزعم توفير تفسيرات موضوعية تفوق في جوانب نقدرها تلك البدائل"[(1)].

وعلى نحو مماثل، يقر كارل همبل «أن تفسير ظواهر عالم خبراتنا ـ الإجابة عن السؤال «لماذا» عوضًا عن الاقتصار عن الإجابة عن السؤال «ماذا» ـ هدف كل بحث عقلاني. وعلى وجه الخصوص،

---

(1) Rosenberg, Alex, Philosophy of Science: a contemporary introduction Routledge, London, 2002, p. 47.

فإن البحث العلمي، في مختلف فروعه، يحاول تجاوز مجرد وصف موضوعاته بطرح تفسير للظواهر التي يتقصاها».

يوضح "روزنبرج" عملية التفسير التي يقوم بها العلماء بالمثال التالي. هبنا أردنا معرفة علة كون السماء تبدو من على سطح الأرض زرقاء اللون (يفترض أن سماء المريخ تبدو محمرة). لتفسير ذلك نحتاج إلى معلومات عن الظروف المصاحبة كما نحتاج إلى قانون أو أكثر. تشتمل تلك الظروف على حقيقة أن الغلاف الجوي في الأرض مكوّن أساسًا من جزيئات النتروجين والأكسجين. ثمة قانون يقر أن جزيئات الغاز تشتت الضوء المسلط عليها وفق معادلة رياضية مفادها أن قدر الضوء ذي أي طول_موجي الذي تشتته جزيئات الغاز يتوقف على «معامل تشتته». بحسبان أن الطول الموجي للضوء الأزرق هو 400 جزء من البليون من المتر، وباعتبار أن الضوء الموجي لأي ضوء آخر أطول من ذلك (الطول الموجي للضوء الأحمر مثلًا هو 640 جزء من البليون من المتر)، فإن معامل تشتت الضوء الأزرق يفوق معامل تشتت أي ضوء آخر. يلزم عن هذا أن جزيئات الغلاف الجوي الأرضي تشتت ضوءًا أزرق شطر الأرض أكثر من تشتيتها للألوان الأخرى، وهذا ما يجعل الغلاف يبدو أزرق اللون[1].

---

(1) Rosenberg, Alex, Philosophy of Science: a contemporary introduction Routledge, London, 2002, p. 42.

قد يكون مثال همبل أكثر وضوحًا. يغمر ترمومتر زئبقي في ماء ساخن، فينخفض لوهلة مستوى عمود الزئبق فيه، ثم يرتفع. تفسير ذلك هو أن تأثير ارتفاع درجة الحرارة يقتصر في البداية على زجاج أنبوبة الترمومتر، الذي يتمدد مُحدثًا مجالًا أوسع للزئبق الموجود فيه، ما يسبب انخفاضًا في مستوى الزئبق. وما إن يؤثر ارتفاع الحرارة، عبر التوصيل الحراري، في الزئبق حتى يشرع في التمدد. ولأن معامل تمدد الزئبق يفوق بكثير معامل تمدد الزجاج، ينتج ارتفاع في مستوى الزئبق.

تتضمن مثل هذه التفسيرات نوعين من القضايا، يشير أولهما إلى ظروف مصاحبة أو ابتدائية initial conditions لوحظت قبل أو أثناء الظاهرة المراد تفسيرها (في المثال الأول حقيقة أن الغلاف الجوي في الأرض مكوّن من جزيئات النيتروجين والأكسجين، وفي المثال الثاني حقيقة أن الترمومتر يتكون من أنبوبة زجاجية بها زئبق، وأنه غمر في ماء ساخن). أما النوع الثاني من القضايا فيُعبّر عن قوانين عامة general laws (قانون تشتت الضوء، وقانون الطول الموجي للضوء الأزرق في المثال الأول، قانون التمدد الحراري لكل من الزئبق والزجاج، والقوانين الخاصة بمعامل تمدد كل منهما في المثال الثاني).

من هذا التحليل، يخلص همبل إلى أن السؤال «لماذا حدثت الظاهرة س؟» إنما يعني «وفق أية ظروف مصاحبة، وبفضل أية

قوانين عامة، حدثت الظاهرة س؟»[1]، أيضًا فإنـه يـشير إلى أنـه في حالة تفسير القـوانين، لا حاجـة إلى ذكـر أيـة ظـروف مـصاحبة. نستطيع مثلًا تفسير انتشار الضوء وفق قـانون الانكـسار، وتفـسير هذا القانون باللجوء إلى قانون تموج الضوء، كما يمكننا تفسير قانون جـاليليو الخـاص بـسقوط الأجـسام القريبـة مـن سـطح الأرض باشتقاقه من قوانين أكثر عمومية، مثـل: قـانون نيـوتن في الحركـة، وقانون الجاذبية.

الغاية الثانية من غايـات العلـم هـي التنبـؤ prediction، أي توقع ما يرجح وقوعه من ظـواهر في المـستقبل استنادًا عـلى تـوفر ظروف بعينها. ثمة من يـرى أن هنـاك علاقـة وثيقـة بـين التفـسير والتنبؤ. إذا كان تفسير أية ظاهرة يعني تحديـد القـوانين والظـروف المصاحبة التي حتمت حدوثها، فإننا حين نتمكن من الدرايـة بهـذه القوانين، والعلم بتوفر ظروف مشابهة، سـوف نـتمكن مـن التنبـؤ بحدوث الظاهرة المعنية. باختصار، القدرة على تفسير أية ظاهرة إنما تضمن القدرة على التنبؤ بها. وعلى حد تعبـير همبـل، التفـسير تنبـؤ بظاهرة حدثت، والتنبؤ تفسير لظاهرة لم تحدث، ما يعني أن الفـرق

---

(1) همبل، كارل، ويـول أوبنهـايم، "درسـات في منطـق التفـسير"، في كتـاب قـراءات في فلـسفة العلـوم، تحريـر: بـاروخ بـارودي، ترجمـة: نجيـب الحصادي، دار النهضة العربية، بيروت، 1997م، ص 35.

بينهما مجرد فرق زمني (أي عارض)[1].

غير أنه قد يتسنى لنا تفسير ظاهرة دون أن تكون لدينا القدرة على التنبؤ بها. بمقدورنا، على سبيل المثال، تفسير حدوث الزلازل دون أن نتمكن من التنبؤ بحدوثها بالدقة المرجوة، وتفسير إصابة شخص ما بداء الدفتيريا، دون التنبؤ مسبقًا به. الحال أن القوانين الاحتمالية (من قبيل القوانين التي تحكم ظاهرة الزلازل والإصابة بالأمراض) إنما تحتم علينا الحفاظ على غايتي التفسير والتنبؤ بوصفهما غايتين منفصلتين.

حقيقة أنه لا سبيل لتفسير أية ظاهرة، ومن ثم لا مجال للتنبؤ بمستقبلها، إلا عبر قوانين علمية يتم التحقق منها تجريبيًّا، إنما تؤكد الدور الرئيس الذي تقوم به القوانين في تشكيل طبيعة العلم.

ثمة من يشكك في قدرة العلوم الإنسانية والاجتماعية على التنبؤ، أو على التنبؤ بالدقة الممكنة في حال العلوم الطبيعية، وهم يرجعون ذلك غالبًا إلى تعقد الظواهر البشرية. البعض يذهب إلى حد إنكار علمية الطائفة الأولى من العلوم بالركون إلى عجزها عن تحقيق غاية التنبؤ، فيما يقر بعض المعتدلين وجوب البحث عن مناهج خاصة تناسب إمكانات العلوم الإنسانية.

---

(1) Hempel, C.,"The Function of General Laws in History", in: Readings in the Philosophy of Social Science, Martin, M. & Lee McIntyre (eds), MIT Press, Cambridge, 11994, p.45.

هناك أيضًا خصوصيات تميز فعل التنبؤ في هذه العلوم. حين يتنبأ العالم الفيزيائي بظاهرة طبيعية ما، فإن قيامه بالتنبؤ بها لا يؤثر في حدوث الظاهرة نفسها. بكلمات أخرى، فإن فعل التنبؤ مستقل كلية عن الحدث المتنبأ به.

شيء مغاير قد يحدث في حالة الظواهر الإنسانية. قد يتنبأ علماء الاقتصاد بأن سعر الدولار في منطقة تجارية ما سوف يرتفع بنسبة ضئيلة خلال عدة أسابيع، فيتهافت الناس على شرائه بعد سماعهم بهذا التنبؤ، ويرتفع سعره أضعاف ما توقع الاقتصاديون. على ذلك، ثمة من ينكر مسألة تعقد الظواهر البشرية، ويقر أن الظواهر التي تدرسها الإنسانيات ليست بأي حال أعقد من تلك التي تدرسها العلوم البيولوجية والفيزيائية[1].

أيضًا ثمة من ينكر أن يكون التفسير (أو التنبؤ) غاية أساسية من غايات العلم. لقد جادل توماس كون، في كتابه الشهير «بنية الثورات العلمية»، بأن غايات العلم إنما تتوقف على المرحلة التي يمر بها العلم في التخصص المعني. هناك أساسًا ثلاث مراحل، أو ثلاثة أنواع من الأنشطة العلمية: العلم المبكر، والعلم السوي، والعلم الثوري.

تتسم مرحلة العلم المبكر بغياب أية معايير ملزمة لممارسي هذا

(1) Nagel. E., The Structure of Science, Hackett Publishing Co., Cambridge, 1997, p. 505.

النشاط. ثمة نظريات وفروض تقترح تقوم بوظائف من القبيل الذي تحدثنا عنه (التفسير والتنبؤ)، كما توجد مدارس متنافسة تروم كل منها تحقيق تلك المهام. هناك أيضًا حرية في انتقاء الملاحظات والتجارب، وثمة محاولات جادة تبذل لدحض الفروض والاستعاضة عنها بفروض أكثر اتساقًا مع الوقائع. باختصار فإن هذا النشاط يستهدف أساسًا جمع البيانات واقتراح فروض مدلل عليها قادرة على تعليلها. غير أن هذا النشاط، وإن أسهم في التعجيل بالمرحلة التي تليه، خليط مشوش، والعلم الذي ينتج عنه مبتسر (غير ناضج) إلى حد يجعل المرء يتردد في وصفه بالعلم.

في مرحلة العلم السوي، ثمة بارادايم (نظرية شمولية) يلتزم بها أعضاء مجموعة علمية، تعد بالقدرة على حل الكثير من الأحاجي، وتوكل لممارسي هذا النشاط مهمة حلها. العلماء هنا مطالبون فحسب بمعالجة المشاكل التي تضمن البارادايم سلفًا القدرة على حلها (فهذا ما يعنيه توماس كون بالأحاجي). الغاية الأساسية هنا ليست تفسير الظواهر، ولا اختبار مدى صحة النظرية، بل الحفاظ على النظرية في وجه أية وقائع مناوئة.

إذا حدث أن واجه العالم وقائع بدا أنها تثبت بطلان النظرية، فعليه أن يعيد قراءة الوقائع، فقد لا تكون حقيقية، أو يقوم بتعديلات طفيفة في النظرية كي تتمكن من استيعابها، فإن فشل في ذلك فعليه طمس هذه الوقائع أو اعتبارها غير متعلقة بالنظرية، إلى أن يتمكن عالم أقدر منه على التعامل معها. الإخفاق في حل أية

مشكلة لا يصم النظرية بقدر ما يصم من أخفق في إيجاد حلها. وعلى حد تعبير كون، فإن العالم الذي يتهم النظرية حال إخفاقه في حل أحاجيها أشبه ما يكون بالنجار الذي يلعن أدواته حال فشله في إصلاح ما توجّب عليه إصلاحه.

أما في المرحلة الأخيرة من دورة حياة العلم، فتأزف حين يشعر عدد متزايد من العلماء بأن ثمة خللًا حاسمًا في النظرية. هذه هي مرحلة العلم الثوري التي تحين عقب حدوث أزمة تعصف بالمجال العلمي. ثمة ترهّل يكون طرأ على النظرية السائدة، بسبب ما أجري عليها من تعديلات، وثمة حاجة إلى إحداث ثورة تقلب الموازين، وتنتج بارادايم جديدة تطيح بالسابقة وتحل بديلًا عنها[1]. بيد أن البارادايم الجديدة سوف تلقى مصيرًا مماثلًا، وسوف يمارس أنصارها هيمنة لا تختلف من حيث النوع عن تلك التي مارسها أسلافهم، فمحرّرو الأمس عادةً ما يصبحون طغاة اليوم.

يعاني التصور الذي يطرحه كون للعلم من بعض أوجه القصور، وعلى وجه الخصوص فإنه يخلط بين أهداف العلم وأهداف ممارسيه. إن كون ممارسي العلم يستهدفون غايات مشبوهة (من قبيل الحفاظ على نظرياتهم رغم عثورهم على أدلة مناوئة) لا يعني أن العلم يستهدف تلك الغايات، بقدر ما يعني أنهم ليسوا

---

(1) Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientifc Revolutions, 3rd edn Chicago, University of Chicago Press. , 1972, pp. 6-7, 13-15.

جديرين بلقب العلماء. وكما أسلفنا، فإن إقرار أن العلم يستهدف غايات بعينها يتخذ صبغة معيارية، بمعنى أنه يلزم كل ممارسي العلم باستهداف تلك الغايات، وإلا اعتبر سلوكهم لاعقلانيًّا[1].

العلم والتقنية[2]

التحكم في البيئة، بغية السيطرة على مقدراتها، هدف ثالث، وفق رأي كثيرين من علماء المناهج. الحال أن بعضهم يقر أن الغايتين الأوليين ليستا سوى وسائل لتحقيق هذا الهدف. إن العلم يحاول تفسير ما يعرض له البشر من ظواهر والتنبؤ بمستقبلها كي يتسنى له إنتاج وسائل تقنية تعينهم على جعل حياتهم في العالم الذي يقطنون أكثر يُسرًا، وتجنبهم ما يلقون فيه من مصاعب. هكذا يؤكد "أندريه لالاند" الطابع العملي التطبيقي الذي يتسم به العلم، فيما يقر "نورمان كامبل" أن العلم يكشف عن منظورين، أحدهما نظري والآخر عملي، يتوجب عدم الفصل بينهما؛ لأنهما وجهان متمايزان لعملة واحدة.

هناك أيضًا من يؤكد أهمية التحكم في البيئة عبر جعله معيار رتب العلوم ودرجة تطورها. وفق هذا التصور، تتمايز العلوم وفق

(1) لقد عنينا بالإشارة إلى تصور توماس كون لغايات العلم لأنه يوضح أن القضايا التي تتناولها فلسفة العلم (مثال: قضية أهداف العلم) قضايا خلافية، وأن هناك مقاربات تختلف وتتباين بشكل جذري.

(2) أنبه القارئ ثانية إلى أنني تبنيت موقفًا مغايرًا من هذه المسألة في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

درجة تحقيقها لغايات العلم. العلوم الأقل مرتبة هي تلك التي تقنع بالوصف، تليها تلك التي تنجح في تفسير ما تتناول من ظواهر. أما العلوم الأعلى مرتبة فهي تلك التي لا تقتصر على الوصف والتفسير بل تذهب إلى حد توظيف نظرياتها في السيطرة على البيئة والتحكم في مقدراتها. وعلى نحو مماثل، يمكن مقارنة درجة تطور العلوم وفق مدى تحقيقها لتلك الغايات، بحيث تكون العلوم التي تصف وتفسر وتتحكم العلوم الأكثر تطورًا.

من شأن مثل هذه التصورات أن تقيم علاقة وثيقة بين التقنية والعلم، كما أنها تفسر إلى حد كبير التبجيل الذي يحظى به العلماء، باعتبارهم مصدر ما يستحدث من تقنيات تعين على تيسير وسائل العيش[1]. غير أن ذلك التصور يواجه صعوبات تستوجب عند البعض العدول عن إدراج التحكم في البيئة ضمن أهداف العلم.

يجادل البعض بأن تضمين التحكم في البيئة ضمن أهداف العلم يشتمل على خلط بين التقنية والعلم. يمكن التمييز بين هذين النشاطين عبر التمييز بين نتاجاتها. بالعلم «نعرف أن..»، ... "know that" حيث يملأ الفراغ هنا بقضية تتعلق بالواقع قد تصدق أو تبطل، وإن توجب أن تكون في حوزتنا أدلة مناسبة على صدقها. هكذا نعرف بالعلم أن الكربون يختص بخاصية الامتزاز

(1) عبد القادر، ماهر، ومحمد مهران رشوان، أساليب البحث العلمي، مذكرة جامعية، منشورات جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1995م، ص 42.

(القدرة على امتصاص الروائح المجاورة) وأن شدة الإحساس تتناسب مع لوغاريتم المثير، وأن قوة تجاذب أي جسمين تساوي حاصل ضرب كتلتيهما في مربع المسافة الفاصلة بينهما. هذا يعني أن العلم ينتج قضايا (فروض أو نظريات)، أي كيانات لغوية توظف أساسًا في تحقيق مهمتي التفسير والتنبؤ.

في المقابل، فإننا بالتقنية "نعرف كيف.."، "know how ..." حيث يملأ الفراغ هنا بالإشارة إلى مقاصد عملية بعينها يتطلب تحقيقها استخدام أدوات وأجهزة خاصة. مثال ذلك أننا بالتقنية نعرف كيف نصل إلى كوكب المريخ، وكيف نتحصن من بعض الأمراض والأوبئة، وكيف نصنع قنابل نووية. نتاجات التقنية إذن ليست قضايا بل أجهزة ومعدات قد تسخر في تحقيق مختلف المقاصد، وقد تكون بعض هذه المقاصد أخلاقية، وقد تكون خلاف ذلك.

بالخلط بين هذين النشاطين يتسنى للبعض اتهام العلم بكل التهم التي تُكال للتقنية، بدءًا من كونها وسيلة ما يشهده العالم من دمار، وانتهاءً بكونها علة ما يستشري في مجتمعاتنا من تردٍّ أخلاقي. صحيح أن التقنية تعول على العلم في استحداث وسائلها، لكن العلم يبدو بريئًا من توظيفها اللاأخلاقي. آية ذلك أن العلماء يقومون بما هو حسبهم حين يفسرون ما يعرض لهم من ظواهر، وليس بمقدور المرء أن يعترض على عالم اقتصر على تفسير ما يدرس من ظواهر بقوله إنه لم يحقق إحدى غايات العلم.

أما التقنيون، الذين قد يسخرهم الساسة في تحقيق مآرب مريبة، فيبدأون من حيث انتهى العلماء. هذا ما يؤكده البعض بقولهم إن قيمة العلم لا تكمن في تطبيقاته العملية بقدر ما تتمثل أساسًا في كونه يطلب لذاته بوصفه نوعًا من المعرفة الخالصة، بمعنى أن العلم معرفة نظرية وأنه غاية في ذاته. هكذا يقر أدنجتون أن «العلم يهدف إلى تشييد عالم رمزي مشابه لعالم الخبرة الحقيقي» دون أن يشير إلى أهمية توظيفه في تسخير البيئة في خدمة الإنسان، بل إنه يذهب إلى حد إنكار تلك الوظيفة النفعية[1].

وكما يوضح البير بابيه، فإن الخلط بين العلم والتقنية يرجع تاريخيًا إلى عاملين، الأول هو أن مكتشف القانون العلمي عادةً ما يكون الشخص نفسه الذي يكلف بتحقيق مقاصد تقنية، والثاني هو أن العلماء أنفسهم هم أول من يتباهى بالتطبيقات النافعة الناجمة عن نظرياتهم[2].

وفق هذا، يخلص البعض إلى أن التحكم في البيئة، بالسيطرة على مقدراتها أو حتى تدميرها، ليس من ضمن غايات العلم، وإن أسهم بشكل غير مباشر في تحقيق تلك الغاية. على ذلك، فإن لنا أن نسخر التوظيف الإيجابي للعلم (عبر استحداث تقنيات تعين على جعل العالم مكانًا أفضل للعيش) في تعزيز قيمة العلم. فكما سوف

---

(1) المصدر السابق، ص 40.

(2) بابيه، البير، دفاع عن العلم، ترجمة عثمان أمين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946م، ص 40-41.

نبين في الفصل التالي، يمكن اعتبار العلم في هذا السياق أداة تستخدمها التقنية، والأداة تحتاز على قيمة حال توظيفها إيجابيًّا، فإذا اتفق أن وظفت بشكل سلبي، فإن ذلك لا ينقص من قيمتها شيئًا.

فضلًا عن ذلك، فإن عمليات التحكم والضبط التي يمارسها العلم ويستهدف منها تحقيق مقاصد عملية قد لا تستدعي توظيف أية تقنيات مشكوك في نبل مقاصدها، فقد يستهدف علماء النفس مثلًا معرفة العوامل التي تسبب القلق والكآبة بُغية التحكم فيها وتقديم يد العون لمن يعاني من مثل هذه الضغوطات النفسية المؤلمة، بل إن الباعث على دراستهم مثل هذه العوامل قد يتعين في رغبتهم في علاج من يعاني منها. وعلى أي حال، لن نتخذ موقفًا حاسمًا من هذه المسألة، بل سوف نجد فيها مجالًا لإعمال مهارات التفكير الناقد عند القرّاء.

ثمة مواقف أخرى تتخذ من التقنية وأساليبها سوف أشير إلى أحدها كي أبين كيف أنها مؤسسة على مزاعم مشكوك في صحتها. بداية أقر بوجه عام أن إخفاق الأدوات في تأدية وظائفها قد يرجع إلى سوء استخدامها من قِبل مستخدميها، أو إلى قصور كامن في الأدوات نفسها. بيد أن إخفاقها في تحقيق ما يصبو مستخدموها إلى تحقيقه إنما يرجع غالبًا إلى خلل في تصوراتهم لإمكاناتها. تحديدًا، يتعين الخلل في توقعات تؤسس على تقديرات يعتورها الخطل لقدرات الأدوات المعنية، وحين يحدث في سياق كهذا أن يلقي المرء

باللائمة على الأدوات نفسها، فإن حاله سوف يكون شبيهًا بحال نجار أخرق يلعن أدواته.

يصدق هذا خصوصًا على التقنية، فهي أدوات قد يساء استخدامها وقد تخفق في تحقيق وظائفها لقصور تعاني منه أو بسبب فشلها في إرضاء تطلعات مستخدميها. ولكن، في حين يظل تفضيل استخدام أداة تقليدية أو حديثة على أخرى خيارًا مفتوحًا، فإن خيار التخلي عن التقنية برمتها ليس متاحًا. وعلى حد تعبير هيدجر، التقنية فجوة تفغر فاها ليس بمقدور الإنسان المعاصر تخطيها، كونها كالاغتراب والقلق شرطًا من أشراط الموقف الإنساني الراهن. فضلًا عن ذلك، إذا كنا نعاني من التخلف رغم استخدامنا المحدود للتقنية، فإننا بتبني خيار تركها في عالم تشكل التقنية أهم معالمه إنما نعجل من مصارعنا.

ثمة من يشكك في استخدام التقنية أسلوبًا في إيصال المعارف واستيعابها ومداولتها، ويذهب إلى أن السبل التقليدية في التعليم أنتجت عقولًا ما كان لأساليب التعليم الحديثة التي تعتمد أساليب تقنية متطورة أن تنتجها. ورغم أن هذا قد يكون صحيحًا، فإنه لا يبرر بذاته اعتماد وسائل تقليدية في التعليم. الحال أنه أشبه بقول إن أسلافنا عاشوا حياة صحية ما كان لأخلافهم عيشها في ظل التقدم الطبي الذي تحقق في الآونة الأخيرة، وهو قول صحيح رغم أنه لا يبرر خيار التخلي عن الانتصارات التي حققتها العلوم الطبية، كونه خيارًا يؤدي إلى تفشي أوبئة لن يكون بمقدورنا السيطرة عليها.

الراهن أنه لم يتسنَّ لأساليب التعليم التقليدية إنتاج عقول فائقة بسبب كونها تقليدية، وإذا حدث أن استبين أن أساليب التقنية الحديثة تخفق بوجه عام في إنتاج هكذا عقول، فإن هذا لا يرجع ضرورة إلى حداثتها، بل قد يرجع إلى اختلالات في تصورنا لقدراتها. يبدو أن هناك إغفالًا لحقيقة أن المتغيرات التي تحكم أي أوضاع اجتماعية أو حياتية متكثرة إلى حد يكاد يحول دون موضعة العلل الحقيقية المسؤولة عما يحدث من ظواهر.

هذا لا يعني أن أساليب التقنية الحديثة تحقق فعلًا ما يصبو إليه مستخدموها، كما لا يعني أن لدينا حقيقة تصورًا دقيقًا لقدرات مثل هذه الأساليب. لكنه يعني أننا ملزمون بالعمل على علاج ما قد يطرأ من اختلالات بروح المستعد سلفًا للبحث عن حلول تتسق والوضع الراهن لأساليب التدريس في البلاد المتطورة.

في عصورنا الحديثة، الدول المتطورة هي منتج المعارف (فضلًا عن كونها منتج أساليب استيعابها ومداولتها الحديثة)، وقد يكون سبل حصولنا مستقبلًا على ما نحتاج من معلومات رهنًا باستخدام تلك الأساليب. ولئن كان بالإمكان أن تقف ظروف المجتمع الاقتصادية حائلًا دون تبني خيار التقنيات الحديثة، فإنه لا يتوجب في مجتمع تمكّنه ظروفه من جلب تلك التقنيات التخلي عن هذا الخيار.

مرة أخرى، لا يعني هذا أن نستجلب كل تقنية حديثة في أساليب التدريس، أو في أي قطاع آخر، بل يعني أن تكون رؤيتنا

واضحة لحاجاتنا، وأن نتعرف على التقنيات التي تعين على تلبيتها، وأن نستجلب ما يُتاح لنا منها. أما معاداة التقنية لأسباب تتعلق بأصولها الغربية، فليست أحسن طالعًا من مناوأة الديمقراطية لأسباب مشابهة. في الحالين، نأخذ الأدوات بخطايا مستحديثها، مغفلين أن قيمة الأداة لا تنقص بسبب توظيفها السلبي، تمامًا كما أن قيمة العنب لا تنقص حين يعصر خمرًا.

وقبل أن أختم حديثي عن طبيعة العلم، قد يكون من المفيد أن نأتي على ذكر أهم النقاط التي خلصنا إليها حتى الآن، والتي يمكن تلخيصها على النحو التالي:

- العلم نشاط يمكن تمييزه وظيفيًّا ومنهجيًّا، بمعنى أنه نشاط يمكن تعريفه عبر سرد أهدافه وتبيان منهجه.
- تبين قابلية النشاط العلمي للتمييز الوظيفي والمنهجي أن الممارسات التي يقوم العلماء قابلة من حيث المبدأ إلى أن تُصنّف إلى سلوكيات عقلانية وأخرى لاعقلانية. بهذا المعنى تتخذ الأحكام التي يقرها علماء المناهج صبغة معيارية تعين على رصد الانحرافات التي قد تطرأ على ممارسة العلم.
- العلم نشاط معرفي، لا بمعنى أن نتاجاته معرفية ضرورة، بل بمعنى أنه نشاط يسعى قدر الإمكان إلى جعل نتاجاته معرفية. وفق ذلك، لا سبيل لتعريف مفهوم العلم إلا عبر تحديد شروط المعرفة.

- للمعرفة شروط ثلاثة: الاعتقاد، وصدق المعتقد، وتوفر شواهد كافية في حوزة المعتقد تبرر صدق اعتقاده.

- علاقة العلم بالمعرفة علاقة تضمّن، حيث المعرفة أوسع وأشمل من العلم. هكذا تتضمن المعرفة معارف علمية وأخرى غير علمية، وهذا ما يستدعي قيام معيار للتمييز بينهما.

- معيار التفرقة بين المعرفة والعلم إنما يتعين في استهداف العلم غايات بعينها وتبنّيه منهجًا محددًا في تحقيق تلك الغايات، في حين تتباين سائر أنواع المعارف في أهدافها وسبلها في تحقيق هذه الأهداف.

- الخبرة الشخصية والسلطة مصدران أساسيان من مصادر المعرفة.

- يعد الحس والعقل والوجدان والاستنباط والاستقراء، كما تعد المحاولة والخطأ، وسائل معرفية.

- يمكن اعتبار العلم مصدرًا معرفيًا بقدر ما يمكن اعتباره وسيلة من وسائلها.

- تتعلق الفروق بين الاستدلال الاستنباطي والاستدلال الاستقرائي بقدرة مقدمات الأول على ضمان نتيجته ضمانًا مطلقًا، واقتصار مقدمات الثاني على ترجيح نتيجته.

- تعـول العلـوم الـشكلية أساسًـا عـلى الاسـتدلالات الاستنباطية، فيما توظف سائر أنواع العلـوم اسـتدلالات استنباطية واستقرائية.

- يستحيل، من حيث المبدأ، الجمع بين اليقين والجـدة، وفي حين تضحي

- العلوم الشكلية باليقين طلبًا للجدة، فإن العلوم الطبيعيـة والإنسانية تؤثر الجدة على اليقين.

- التفسير (التعليل) والتنبؤ هما غايتـا العلـم الأساسـيتين، غير أن هناك خلافًا حول ما إذا كان التحكم في البيئة غاية ثالثة.

- يقوم القانون العلمي بـدور حاسـم في عمليتـي التفـسير والتنبؤ.

- تحديد منهج العلم شرط ضروري لاستكمال تعريفه.

وأخيرًا، يبقى أن نؤكد على أمرين: أولًا، أن ثمة مهام تظـل في انتظارنا، يتعين أهمها في تحديد المـنهج الـذي يتبنـاه العلـم في سـعيه شطر تحقيق غاياته. وكما تقر "سوزان استبنج" فإنـه مـن الـصعوبة بمكان طرح تعريـف دقيـق لمفهـوم العلـم، لكنـه بالمقـدور تحديـد خصائص مميزة تتعلق خصوصًا بمناهجه[1].

---

(1) عبد القادر، ماهر، ومحمد مهران رشوان، أساليب البحث العلمي، مذكرة جامعية، منشورات جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1995م، ص 44.

ثانيًا، يتعين أن نميز بين سبل قيام مختلف العلوم في السعي شطر تحقيق غايات العلم. ثمة علوم صورية معنية أساسًا بإقرار علاقات شكلية بين المفاهيم دون عناية بمحتواها، علوم من قبيل الرياضيات والمنطق. لا ريب أن هناك خصوصيات تميز مثل هذه العلوم عن العلوم الطبيعية (كالفيزياء والكيمياء) والعلوم الإنسانية والاجتماعية (كالتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس). بيد أننا لن نعنى بمثل هذه التفاصيل المتعلقة بأساليب أو طرائق تطبيق المنهج العلمي المختلفة، والتي قد تختلف باختلاف الغايات الخاصة من كل منها.

الفصل السابع

7

خصائص التفكير العلمي

خصائص التفكير العلمي

بعد أن قمنا بتشكيل رؤية عامة عن طبيعة النشاط العلمي، نشرع الآن في الخوض في بعض التفصيلات التي تسهم بدورها في تحديد تلك الرؤية. وفي هذا السياق، نلحظ بداية أن ثمة محاور بعينها تعين على تجسيد طبيعة العلم، بحيث تتضح عيانًا وتخرج من هيئتها المجردة. من أهم هذه المحاور خصائص التفكير العلمي، والمسلمات التي يصادر عليها النشاط العلمي، فضلًا عما يُعرف بأخلاقيات العلم، وهي مجموعة من القواعد السلوكية يفترض أن يلتزم بها كل ممارس لهذا النشاط.

وكما سوف يتضح من عرض خصائص التفكير العلمي والقواعد السلوكية التي يفترض أن تحكم مهنة العلم، فإنها تعمل مجتمعة على تكريس قيمة هذا النشاط، وتعزيز أهميته، بل تجعل منه أسوة يتوجب أن يقتدي به الناس أيًّا ما كانت الغايات التي يصبون إلى تحقيقها.

نعرض بداية لخصائص التفكير العلمي، والتي نحددها على النحو المبين أدناه، دون أن يفوتنا التذكير بالطبيعة العنقودية التي تميز هذا الجمع من الخصائص. إننا لا نزعم أن النشاط العلمي وحده الذي يختص بأي منها، بل نقر أنه وحده الذي يختص بها جميعها، وهذا ما يعنيه الحكم بأنها خصائص عنقودية. بكلمات أخرى، قد تكون هناك أنشطة بشرية أخرى تختص ببعض هذه الخصائص، بيد أنها تعد خصائص فارقة للعلم لأنه ليس هناك أي نشاط بشري آخر يختص بها مجتمعة، وهذا ما يجعلها تسهم في تجسيد طبيعة العلم، وفي تمييزه عن الممارسات اللاعلمية.

1 - الموضوعية

يقر شفلر «أن أحد الخصائص المهمة للعلم إنما يتعين في مثال الموضوعية، وهو مثال يُخضع كل القضايا العلمية لاختبار معايير محايدة، ولا يعترف بسلطان الأشخاص في سلطنة المعرفة. إن لهذا

المثال ... علاقة وثيقة بمفهوم العقلانية القابل للتطبيق النظري في المجالات المعرفية»[1]. الموضوعية خاصية تغاير الذاتية. كلاهما في السياق الذي نعرض له وصف لطريقة في التفكير ووصف للأحكام الناتجة عن هذه الطريقة. تكون طريقة التفكير ذاتية إذا كانت تأخذ في حسبانها اعتبارات تتوقف على الذات المفكرة أو ترتبط بها، اعتبارات من قبيل المصالح أو الأهواء أو الأفكار أو التحيزات المسبقة، وتكون موضوعية حين لا تعتد بأي من تلك الاعتبارات.

موضوعية الحكم الناتج عن مثل هاتين الطريقتين في التفكير تتوقف بدورها على استقلاليته عن النزعات الذاتية. وبوجه عام لنا أن نقر وجوب أن تستقل أحكام العلم قدر الإمكان عن قائليها، بحيث لا يمازجها شيء من ميولهم وأهوائهم ونزعاتهم.

لا غضاضة في أن يعنى العالم بالبحث في قضايا بعينها لأسباب ذاتية، كأن يهتم عالم ينتمي إلى إحدى الأقليات ـ يستشعر الظلم الذي يمارس ضدها ـ بالمشاكل الاجتماعية التي تعاني منها، أو يقيم تجارب على كيفية علاج مرض بعينه باعثه في ذلك أن أحد أبنائه مصاب به. غير أنه ليس من حقه التلاعب بالنتائج التي يخلص إليها حين يتضح له أنها لا تخدم المصالح التي يرغب في جلبها على نفسه أو على ذويه أو جماعته. قد يرغب أحد البولنديين مثلًا في الخوض في

(1) Scheffler: I., Science and Subjectivity", The Bobbs-Merrill Comp., Inc Indianapolis, USA., 1967, PP. 1-2.

مسألة قدرات البولنديين الذهنية ـ التي تشكل موضع سخرية الكثير من الشعوب الأوروبية ـ على أمل أن يدلل على علو شأنهم في هذا الخصوص، ولكن ليس له أن يغير فيما يخلص إليه من نتائج حال كونها تغاير ما كان يصبو إليه.

أيضًا فإن قابلية الأبحاث والتجارب العلمية لأن تكرر على أيدي بُحّاث آخرين أحد سبل التأكد من موضوعية طريقة التفكير التي أجريت وفقها تلك الأبحاث والتجارب، وموضوعية الأحكام التي خلصت إليها، وإن كانت تقصر عن ضمان تلك الموضوعية. من شأن التحقق المشترك من قبل المشتغلين بالمجال العلمي نفسه (الجماعة العلمية) التقليل من العناصر الذاتية الفردية عبر التوكيد على ما هو مشترك بين مجموعة من الأفراد. وكما يتضح بداهة، فإن الجماعة العلمية قد تتفق في الركون إلى طائفة من الاعتبارات الذاتية، لكنه يفترض أن فرصها في التقليل من تلك الاعتبارات تظل أفضل حالًا.

الالتزام بمعيار الموضوعية أصعب في العلوم الإنسانية منه في العلوم الطبيعية والشكلية. ذلك أن المرء يتخذ عادةً مواقف مسبقة من القضايا الإنسانية التي يعرض لها، لكنه ينأى غالبًا عن اتخاذها حال تعلقها بالنواميس التي تحتكم الظواهر الطبيعية. العلوم الإنسانية حافلة بالقضايا القيمية والأحكام التقديرية المسبقة التي يصعب التخلي عنها كلية، وهذا يُصعّب بدوره من تحقيق مثال الموضوعية. الحال أنه ثمة من يذهب إلى استحالة تحقيق هذا المثال،

ويدعو إلى تبني هذه العلوم أساليب بحثية خاصة[1].

هناك أيضًا ما يعرف باسم الملاحظة المشحونة نظريًا Teory-Observation laden. في أحيان كثيرة تتحكم أفكار المرء المسبقة فيما يلحظ من ظواهر[2]. هكذا يقر توماس كون "أن ما يراه المرء يتوقف على ما ينظر إليه قدر ما يتوقف على خبراته البصرية - النظرية التي سبق له تعلمها"[3]. يصدق هذا خصوصًا في العلوم الإنسانية[4].

تحفل أدبيات علم النفس بالتجارب التي تفيد بأن معتقدات المرء وخبراته السابقة تقوم بدور فاعل في إدراكه لما يعرض له من حوادث، بل وفي تعرفه على الأشياء التي تقع في مجاله الحسي. ثمة من يذهب إلى حد إقرار أن كل الملاحظات مشحونة، وأن فعل الإدراك لا يشكل معرفة إلا حال إعمال خبرات مسبقة، ومن ثم

---

(1) Martin, M. & Lee McIntyre, (eds), Readings in the Philosophy of Social Science MIT Press, Cambridge, 1994, p. xvi.

(2) يعد هانسون من أهم المفكرين الذين اهتموا بتحديد هذا المفهوم. انظر كتابه:

Hanson, N.R., Patterns of Discovery, The University Press, Cambridge, 1958

(3) Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientifc Revolutions, 3rd edn Chicago, University of Chicago Press , 1972, P. 113.

(4) Hess, M., Revolution and Reconstruction in Science, Harvester Press, 1980, p. 170.

فإنه لا معنى للحديث عن الموضوعية في أي سياق بشري. وبطبيعة الحال، فإن الملاحظة المشحونة بأفكار مسبقة تفتقر إلى الموضوعية لأنها تقحم اعتبارات ذاتية تتعلق بالملاحظ.

في المقابل، هناك من يذهب إلى أن المتطلب في هذا السياق لا يتعين في اشتراط وجود ملاحظات محايدة نسبةً إلى أية نظرية؛ إذ ليست هناك ملاحظات من هذا النوع، بل ملاحظات محايدة نسبةً إلى طائفة بعينها من النظريات، ألا وهي النظريات التي يفترض أن تسهم تلك الملاحظات في فض النزاع القائم بينها فيما يعرف باسم "التجارب الحاسمة". قد لا تكون هناك ملاحظات مفرغة كلية من أية افتراضات نظرية، لكن الملاحظات التي لا تفترض أيًّا من النظريات المتنافسة تكفي من حيث المبدأ إلى إنجاز فعل المقارنة بينهما. بكلمات أخرى، يفترض أن تكون هناك مرجعية ملاحظية مشتركة بين أية نظريتين متنافستين (بمعنى أنها لا تصادر على أي منهما) يمكن باللجوء إليها اتخاذ قرار التخلي عن إحداهما، وحتى إن صادرت هذه المرجعية على نظريات أخرى.

وأخيرًا، نشير إلى وجود علاقة بين مطلب الموضوعية والغايات التي يستهدفها العلم ونهجه في تحقيقها. أسلفنا أن العلم يروم أساسًا تفسير الظواهر التي يقوم العلماء برصدها، عبر البحث في أسبابها وطرح فروض تعين على فهمها. يفترض أيضًا أن يقوم العلماء برصد الشواهد التي تُرجّح صدق فروضهم، فهذا أمر يقره المنهج العلمي. غير أن الارتكان إلى اعتبارات ذاتية إنما يشكك في

صحة ما يتم الخلاص إليه من فروض، فبقدر ما تؤثر تلك الاعتبارات في طريقة إجراء الباحث لأبحاثه، تهن قدرة شواهده على ترجيح صدق فروضه.



2- الاختبارية

ليست القضايا العلمية بالقضايا الشخصية الخاصة بصاحبها وحده، بل يتعين أن تكون قابلة للتحقق المشترك. هذا أمر لازم عن موضوعية العلم. خاصية الاختبارية إنما تشير إلى وجوب إنجاز فعل التحقق، غير أن طبيعة هذا الفعل إنما تتوقف على طبيعة العلم المعني، بل إنها تتوقف حتى على الأهداف المراد تحقيقها من البحث في المشكلة موضع الاهتمام. هكذا تعد مبادئ المنطق وقواعد الاستنباط الحكم الفيصل في علمية القضايا الرياضية، فيما تعد أساليب الضبط الإمبيريقية وسائل ملائمة لعلمية قضايا العلوم الطبيعية.

التوكيد بشكل منفصل على خاصية الاختبارية، رغم أنها مجرد تجلٍّ من تجليات الموضوعية، ليس سوى توكيد على وجوب ألا يركن العالم إلى أية قدرات ذاتية، كأن يعول على ذوق أو لقانة أو حاسة سادسة أو غير ذلك مما يزعم في أبواب معرفية أخرى (التصوف وقراءة الغيب مثلًا)[1]. قد يكون لمثل هذه القدرات دورها في مختلف أنواع الفنون، لكنها لا تقوم بدور فاعل في العلم،

---

(1) المرجع السابق، ص 18.

إذا ما استثنينا عملية اكتشاف الفروض، وهي عملية غير قابلة، فيما يبدو، للتقنين.

التحقق من صحة الفروض عبر اختبارها إمبيريقيًا (بالملاحظة والتجربة) إنما تشكل العلامة الفارقة للعلوم الطبيعية. ثمة من يذهب إلى حد إقرار أن قابلية الحكم لمثل هذا الاختبار إنما تشكل معيار استحواذه على معنى. القضايا التي تشتمل على مفاهيم غير قابلة للتحقق الإمبيريقي، وفق ما تقر النزعة الوضعية المنطقية، قضايا يعوزها المعنى بقدر ما تعوزها القيمة. ولأن العلم هو النشاط البشري الوحيد المعني خصوصًا باختبار فروضه والتحقق منها إمبيريقيًا، فإنه يُشكّل عند أشياع تلك النزعة النشاط المعرفي المشروع الوحيد.

غير أن سبل سائر العلوم في اختبار فروضها قد تختلف عن الأسلوب الإمبيريقي. مثال ذلك: تعتمد العلوم الرياضية أساليب استنباطية عقلية في اختبار فروضها، حيث يشترط أن تتم البرهنة على أية مبرهنة عبر اشتقاقها استنباطيًا من مجموعة من القضايا، قد تكون مبررة بدورها عبر مجموعة أخرى من القضايا. غير أن عملية الاشتقاق هذه لا تتم إلى غير نهاية؛ إذ يفترض أن تكون هناك مبادئ يصادر على صحتها دون برهنة، وهذا ما يُعرف باسم مصادرات الأنساق الرياضية.

3- **التعميم**

يتحدث بعض المفكرين عما يسمونه بالصعود الوجودي

Ontological Ascent الذي يمارسه العلم. المقصود هنا هو عملية التجريد التي تتم عبر تغيير سياق الحديث من حديث عن أفراد إلى حديث عن خصائص يختصّون بها، بما يقترن بهذه العملية من انتقال من أحكام جزئية إلى أحكام عامة. هذا على وجه الضبط ما تقوم به القوانين العلمية. إنها محاولة لرصد الخصائص المشتركة بين أفراد مختلفين. عندما يقر أحد القوانين وجود علاقة عكسية بين الضغط والحجم، فإنه لا يتحدث عن أجسام دون غيرها، بل يتحدث عن خصائصها، وحين يتحدث عالم النبات عن عملية التمثيل الضوئي التي تقوم بها النباتات، فإنه لا يعود معنيًّا بالفروق التي تميز بين الصبار والصنوبر.

وتمامًا كما أن الموضوعية أعسر على التطبيق في حال العلوم الإنسانية منها في حال العلوم الطبيعية، فإن التعميم في حال البشر أعسر منه في حال الظواهر غير البشرية. الفروق التي تميز بين البشر تفوق بكثير تلك التي تميز بين مختلف أنواع الجمادات وسائر الكائنات الحية. للبشر حرية إرادة تميزهم عن سائر الكائنات، وهذا هو مأتى صعوبة التعميم في سياق العلوم الإنسانية والاجتماعية. وبوجه عام، تتفاوت العلوم في درجة تحقيقها لمثال الشمولية وقدرتها على التعميم، حيث نجد مثلًا أن العلوم الفيزيائية أكثر قدرة على التعميم من العلوم البيولوجية، وأن العلوم البيولوجية أقدر على التعميم من العلوم الاجتماعية.

ولأن العلم يستهدف صياغة فروض قادرة على التفسير، الذي

يعين بدوره على الفهم، ولأن الفهم يظل عاصيًا في غياب عملية التعميم، فإن التعميم مطلب مهم، وخاصية أساسية من خصائص التفكير العلمي. خاصية التعميم إنما تجسد قدرات العلم التجريدية، وعنايته الخاصة باستنباط الاتفاقات المشتركة بين الظواهر، على حساب تفاصيلها وخصوصياتها والاختلافات القائمة بينها. الحال أننا قد نلتمس في هذه العناية معيارًا للتمييز بين العلم واللاعلم. ذلك "أن إدراك الإنسان لجزئية واحدة محددة المكان والزمان هو معرفة لهذه الجزئية وليست علمًا؛ لأن العلم قوامه اطرادات في الحدوث نصوغها في قوانين عامة نستعين بها على التنبؤ بما عساه أن يقع إذا وقعت ظروف معينه"[1].

وبالطبع، فإن التعميم لا يُرام لذاته، بل يتعين أن يكون حصيلة شواهد وقرائن واستقراءات تجعل الخلاص إليه مبررًا. فضلًا عن ذلك، يفترض أن تكون للفروض الأكثر عمومية أولوية على الفروض أقل عمومية، بل إنه بالمقدور إقامة علاقة بين قدر شمولية الفرض وقدرته على التعليل، فكلما كان الفرض أكثر عمومية، كان أكثر قدرة على تفسير الظواهر. هذا على وجه الضبط مبرر حظوة نظرية نيوتن في الجاذبية بالاهتمام مقارنة بقوانين كوبرنيكس وجاليليو وكبلر. لقد كان في وسع نظرية نيوتن انتظام خليط هائل بل مشوش من الفروض وإدراجه في إطار عدد محدود من القوانين.

---

(1) محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965م، ص 14.

أيضًا، هناك من يمجد النظريات الأكثر شمولية لكونها "تغامر برقبتها"، وتتحدى الوقائع، فيما تقنع النظريات الأقل شمولية بأقل من ذلك، وتبدي استعدادًا أكبر لاستيعاب الحالات المناوئة[1]. لتوضيح ذلك، قارن بين الفرض الكلي الذي يقر أن كل الكواكب تدور في أفلاك بيضاوية، والفرض الجزئي الذي يقر أن بعض الكواكب يدور في أفلاك بيضاوية. بيّن أن كوكبًا واحد لا يدور في فلك بيضاوي كفيل بدحض الأول، وأن أي عدد من الكواكب، مهما كان كبيرًا، لا يدور في مثل هذا الفلك عاجز عن دحض الفرض الثاني. للأول أولوية على الثاني؛ لأنه يتحدى الوقائع، في حين أن الثاني قادر على التكيف مع أية وقائع يبدو أنها لا تتسق معه. بيّن أيضًا أن عدد الظواهر التي يتسنى للفرض الأكثر شمولية تفسيرها يفوق بكثير عدد الظواهر التي يتسنى للفرض الأقل شمولية تفسيرها، وهذا بالضبط ما يجعل من التعميم خاصية من خصائص التفكير العلمي.

4- الظنية

ذكرنا أن هناك عنصرًا ظنيًا يكتنف النشاط العلمي. أحكام العلم تظل باستمرار مؤقتة وقابلة من حيث المبدأ للتعديل المستمر. يرجع هذا أساسًا إلى أن شواهد العلماء على فروضهم شواهد جزئية

---

(1) هذه هي وجهة نظر كارل بوبر، صاحب مذهب التكذيبية Falsifcationism. انظر:

Popper, K., Objective Knowledge, Oxford, Clarendon Press, 1972

لا تستنفد محتوى تلك الفروض. ليست هناك إثباتات في العلوم (الطبيعية والإنسانية)، بل براهين استقرائية تعجز مقدماتها عن ضمان صدق نتائجها. الراهن أن كلمة فرض بالإنجليزية (hypothesis) مكونة من مقطعين: "hypo" التي تعني "أقل من" أو "أقل جدارة بالثقة من"، و "thesis" التي تعني "أطروحة"[1].

يقر الفرض العلمي، في أبسط صياغته، علاقة بين خاصيتين، وبحكم التزام النشاط العلمي بمعيار التعميم، فإن الفرض لا يعنى بأفراد دون غيرهم، بل يعنى بكل فرد يختص بإحدى الخاصيتين، ويقر اختصاصه بالأخرى. غير أن شواهد العلماء على قيام هذه العلاقة إنما تركن إلى أفراد بعينهم، اتضح اختصاصهم بالخاصيتين المعنيتين، ولذا فإن العلماء حين يتبنون فروضهم وفق ما يقومون برصده من شواهد إنما يقومون بها وصفناه «بالقفزة الاستقرائية». باختصار، فإن شواهد العلماء عاجزة دومًا عن ضمان صدق فروضهم، وهذا هو سر الظنية التي تكتنف أحكامهم.

يمكن تعزيز ما سلف ذكره من أحكام عبر تحليل مفهوم العلاقة العلية أو السببية Causal relation. كون العلم يستهدف تفسير الظواهر إنما يعني أنه يحاول رصد علاقات علية بين الظواهر التي تشكل موضع عنايته. ولكن ما معنى أن تقوم علاقة سببية بين ظاهرتين؟

---

(1) بدر، أحمد، أصول البحث العلمي ومناهجه، الطبعة التاسعة، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1996م، ص 98.

يقر "ديفيد هيوم" أن قيام مثل هذه العلاقة يشترط وجود أسبقية زمنية لإحدى الظاهرتين على الأخرى، واقتران مكاني بينهما، فضلًا عن علاقة ضرورية تربطهما. بكلمات أخرى، لا تكون س سببًا لـ ص إلا إذا توفرت ثلاثة شروط: حدوث س قبل ص زمنيًا، وتجاور س مع ص مكانيًا، وقيام علاقة ارتباط ضرورية بين س و ص.

غير أن الشرطين الأولين غير كافيين. قد تسبق الظاهرة س الظاهرة ص، وتتجاور مكانيًا معها، دون أن تكون علة لها. الليل سابق النهار، في أية بقعة على وجه الأرض، لكن الليل ليس علة النهار، بل كلاهما معلول دوران الأرض حول محورها. الحال أن الاعتقاد في كفاية ذينك الشرطين هو المسؤول عن كثير من المعتقدات الخرافية المتعلقة بعمليات التشاؤم والتفاؤل. حين يرى المرء قطة سوداء، ثم يصاب بمكروه، فإنه يعتقد أن رؤيته إياها هي علة ما لحقه من ضرر. ولكن، بالرغم من أن رؤيته القطة سبق ما لحقه من ضرر، وتجاور معه، أي بالرغم من توفر شرطين من شروط قيام علاقة علية، فإنه ليست علاقة ضرورية بين الحدثين.

وفي حين أنه قد يكون بالمقدور دومًا إقرار أن ظاهرة ما حدثت زمانيًا قبل أخرى، وأن المسافة بينهما ليست شاسعة، فإنه لا سبيل لإقرار وجود ارتباط ضروري بين أي ظاهرتين. لقد عبّر الإمام أبو حامد الغزالي عن هذا بقوله: "إن الملاحظة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها". هذا يعني أنه بالمقدور جمع شواهد تثبت

أسبقية ظاهرة على أخرى كما تثبت تجاورهما مكانيًا، إلا أنه لا سبيل لإثبات أن الثانية حصلت بسبب الأولى.

يبقى أن نشير إلى أن ظنية الأحكام العلمية تفسر بدورها ما يطرأ على الفروض العلمية من تغيرات مستمرة. العلم لا يثبت على حال؛ لأن أدلته على صدق فروضه تضعف وتقوى وفق ما يستجد من معطيات. هذا ما يجعل العلم واحدًا من أهم الأنشطة المعادية للتيارات الجزمية أو القطعية dogmatic trends ويجعله من ثم توجّهًا تنويريًا من الطراز الأول.

إن العالم ملزم، بحكم ممارسته لنشاطه، أن يبدي استعدادًا مستمرًا للتنازل عن فروضه حال ثبوت بطلانها، بل إنه ملزم بالبحث المستديم عما يثبت وجود خلل فيها. المدافع عن أيديولوجيا أو عن رؤية سياسية لا يعنى إلا بتكريسها، بالحفاظ عليها في وجه تقلبات التاريخ، وبإعادة تأويل الواقع بحيث يمتثل لنظريته. أما العالم، فإخلاصه لوجه الحقيقة لا لوجه نظريته، أو هكذا يتوجب عليه أن يفعل إذا كان جديرًا حقيقة بوصف العالم.

5- التراكمية

تعد التراكمية عند أشياع مذهب الوضعية المنطقية Logical Positivism معلمة فارقة تميز النشاط العلمي عن سائر الأنشطة التي غبر البشر على ممارستها. إن العالم في أي مجال بحثي إنما يعول غالبًا على ما كان انتهى إليه أسلافه من نتائج، بحيث يعمل على

تطويرها، أو تعزيزها بالمزيد من الشواهد، أو التشكيك فيها بغية إحلال بديل يعدل فيها. ويحظرنا في هذا السياق قول نيوتن الشهير: "إذا كان قدر لي أن أستشرف ما لم يتطلع إليه الأقدمون، فلأنني كنت أقف على أكتاف عمالقة".

مفاد الحكم بأن العلم نشاط تراكمي هو أن إسهامات العلماء في أية مرحلة من مراحل تطور مجالاتهم تشكل إضافات إلى سابقاتها. أيضًا فإنه يعني أن الصدع القائم بين القوانين العلمية والقوانين الطبيعية يضيق تدريجيًّا على نحو يجعلنا نأمل في رأبه. في المقابل، يدأب كثير من الفلاسفة، خصوصًا من يضع بصمات واضحة في تاريخ الفكر الإنساني، على إنكار ما كان انتهى إليه أسلافهم، محاولين تكريس رؤى مغايرة كلية. وكذا شأن الفنانين الذين يروق لهم فعل التجديد والتمرد على أعمال سابقيهم.

يرتبط مطلب التراكمية عند كثير من علماء المناهج بالتطور الذي يحرزه العلم في سعيه الدائم والمتواصل شطر فهم العالم. الحال أن بعضًا منهم يكرس أهمية هذا المطلب عبر الدعوة إلى وحدة العلم unity of science التي تتعين في رد مختلف العلوم إلى أصول فيزيقية صرفة، بحيث يرد علم النفس مثلًا إلى الكيمياء والأحياء، ويرد هذان العلمان بدورهما إلى القوانين الميكانيكية والفيزيائية التي تحكم العالم وتعنى العلوم الفيزيائية برصدها.

أيضًا، ثمة من يستشهد على تراكمية العلم بالتطورات التقنية التي تسنى إنجازها. مفاد حجة هؤلاء هو أن قدرة التقنية المتصاعدة

على التحكم في العالم إنما تعكس مقاربة العلم المستمرة لفهمه. ما كان لسيطرة البشر على العالم أن تتصاعد على نحو متواصل لولا أنهم يركنون إلى نظريات علمية تقترب بشكل مستمر من محاكاة نواميس هذا العالم.

في المقابل، ثمة من يرى أن الحديث عن تراكمية العلم والتطور الذي يحرزه النشاط العلمي في سعيه الحثيث صوب الحقيقة حديث يعوزه المعنى كلية. هكذا يقر "روزنبرج" أن الاعتقاد في التراكمية راجع إلى «أن العلماء في كل جيل يعيدون كتابة تاريخ موضوعاتهم لكي يوحوا لنا كذبًا بحدوث تراكم موهوم»[1]، ما يعني أنهم يسهمون في تضليلنا وفي خلق صورة غير حقيقية عن التطور العلمي.

غير أن الحديث عن التطور والتراكمية في هذا السياق إنما يفترض أن لدينا صورة دقيقة لنواميس العالم تحاكي وضعها تمامًا، يقاربها العلم تدريجيًّا إلى أن يتسنى له تمثلها في نظرياته. بيد أن العلم إنما يُعبّر عن تصور العلماء للعالم، وهو المقاربة الوحيدة الممكنة التي يتسنى للبشر إنجازها. بكلمات أخرى، الله وحده يعلم إلى أي حد نجح العلماء في مقاربة صورة العالم الواقعية، أما البشر فتظل أحكامهم بخصوص تلك المقاربة مجرد تخمينات ليس لديهم ما يبررها.

---

(1) Rosenberg, A., Philosophy of Social Science, West view Press, NY, 1993, p. 14.

نشير أيضًا إلى أن هناك ما يُعرف بالثورات العلمية، التي تحدث تغيرات جذرية في تصور العلم للعالم. وكما يتضح من الثورة التي أحدثها "كوبرنيكس" مثلًا في علم الفلك، وتلك التي أحدثها "داروين" في علم الأحياء، وأينشتاين في الفيزياء، فإن العلم يمر بدورات لا تتسق مع الحديث عن تراكمية في نتاجاته. وكما سبق أن أشرنا في الفصل السابق، فإن هناك من يرى أن التراكمية أو التطور الذي يحرزه العلم إنما يتضح خصوصًا في مرحلة العلم السوي. أما ما يسمى بالعلم الثوري، فإنه يحدث انقلابات أشبه ما تكون بالانقلابات العسكرية التي تطيح بأنظمة الحكم القائمة وتستعيض عنها بأنظمة تختلف عنها جذريًا.

6- التكميم

إعادة صياغة الفروض العلمية بحيث يتم التعبير عنها في شكل معادلات رياضية خاصية من خصائص الطريقة العلمية في التفكير فضلًا عن كونه سمة من سمات التطور الذي يحرزه العلم في المجال المعني. ذلك أن القدرة على التعبير على ذلك النحو عن الفروض العلمية إنما يعكس قدر الضبط والدقة والإحكام التي تمت بها عمليات الرصد والتحقق التي يشترطها المنهج العلمي. أيضًا، فإن اقتدار المجال العلمي على تحقيق مثال التكميم إنما يرتبط بطور نموه، فكلما كان المجال أكثر نضجًا، سهل عليه التعبير عن فروضه في شكل رموز ومعادلات.

وبطبيعة الحال، فإن الاقتدار على إنجاز مثل هذه المهمة إنما

يعني الاقتدار على الخلاص من المفاهيم النوعية والاستعاضة عنها بمفاهيم كمية قابلة للقياس لا تثير أي لبس ولا تسمح بتعدد التأويلات. هكذا يتحدث علماء مناهج البحث عن رد المعطيات إلى لغة الرياضيات أو ما يسمى «بتريض العلم»(1) Mathematization of science.

ولأنه يصعب غالبًا ضبط السلوكيات الإنسانية والتنبؤ بمستقبلها، الأمر الذي يرجع إلى حرية إرادة البشر وتعقد الظواهر البشرية، فإن قدرة العلوم الإنسانية والاجتماعية على تحقيق معيار التكميم أضعف بكثير من قدرة العلوم الطبيعية. وفي هذا الخصوص يقر متشلب، «أنه لا ريب العلوم الطبيعية قد ظفرت بشيء لم يظفر به علم اجتماعي واحد: «الثوابت»، وهي أعداد ثابتة تُعبّر عن علاقات ثابتة بين مقادير يمكن قياسها»(2). الحال أن مثال التكميم لا يتحقق في أي علم قدر ما يتحقق في العلوم الصورية أو الشكلية التي تتخذ من الرموز والمعادلات وسيلة في التعبير عن مبادئها ومسلماتها ومبرهناتها.

يُعبّر البعض عن مطلب التكميم بطريقة أقل صرامة عبر

---

(1) Bocchner, S., The Rise of Mathematics in the Role of Science, Princeton N.J., 1981, p. 126.

(2) Muchlup, F.," Are Social Really Inferior?", in Martin, M. & Lee McIntyre, (eds), Readings in the Philosophy of Social Science MIT Press, Cambridge, 1994, p. 12.

اشتراط وجوب طرح المفاهيم العلمية بشكل واضح ودقيق يحول دون الوقوع في اللبس. ولأن مفهومي الوضوح والدقة مفاهيم نسبية، فإنه يفترض الاقتصار على اشتراط أن تكون المفاهيم العلمية واضحة ودقيقة بالقدر الذي يسمح به مجال التخصص المعني. إن ما يستدعي هذا الاستدراك إنما يتعين في وجود مجالات علمية لا يتسنى فيها طرح مفاهيم تتميز بمثل هذه الخصائص.

وكما لا يخفى، فإن دقة المفاهيم لا تكفل بذاتها علميتها (بالمعنى الضيق لكلمة «علم»)، وخير شاهد على ذلك هو أن الفلسفة حين تمارس كما يجب تعنى خصوصًا بدقة مفاهيمها، بل إننا نكاد نقول إنه لا أحرص من الفلاسفة في الاهتمام بهذا الشأن[1]. لكن هذا إنما يؤكد الطبيعة العنقودية التي أسلفنا أن خصائص التفكير العلمي تتسم بها.

7- **البساطة**

البساطة مفهوم غاية في التعقيد. آية ذلك أن كثيرًا من التحليلات التي طرحها المفكرون لتعريف هذا المفهوم تواجه صعوبات تحول دون الإجماع عليها. إننا لا نستطيع مثلًا أن نقر أن الأبسط هو الأسهل على الفهم؛ لأن قدرات البشر على الفهم تختلف باختلافهم. أيضًا فإننا لا نستطيع تبني التعريف الذي يقول

---

(1) الحصادي، نجيب، نهج المنهج، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، 1991م، ص 98.

إن الأبسط هو الذي يتضمن عددًا أقل من المفاهيم، فقد يكون الفرض بسيطًا رغم كثرة مفاهيمه، وقد يكون صعبًا على قلتها.

هناك أيضًا إشكالية تبرير جعل البساطة ميزة تحمد للفرض. قد يقال إن الفرض الأبسط أفضل من الفرض الأقل بساطة لأن الطبيعة بسيطة، ومن ثم فإن فرصه في أن يحاكيها (أي في أن يكون فرضًا صادقًا) أفضل من فرص منافسه الأقل بساطة. غير أنه لا دليل لدينا أصلًا على بساطة الطبيعة، بل إننا لن نعرف أنها كذلك إلا بعد التعرف على الفروض الصادقة التي تعكس واقعها، وما إن نعرف تلك الفروض حتى يفقد معيار البساطة جدواه.

ومهما يكن من أمر تحليل هذا المفهوم، يفترض بداهة أن الفرض الأبسط، حال تكافؤ الأدلة، أفضل من الفرض الأقل بساطة، أقله لأنه أيسر على التناول والاستخدام. إذا اتفقنا على أن الأقل بساطة أعسر على الفهم، وإذا افترضنا أن غاية العلم هي فهم العالم عبر تفسير ظواهره، وأنه يصعب فهم العالم إذا كانت أدواتنا في فهمه معقدة، سوف نتفق على أن البساطة منقبة مهمة. غير أنه يتوجب في جميع الأحوال أن نؤكد على أن اللجوء إلى معيار البساطة لا يكون مبررًا إلا حال تكافؤ الأدلة. إذا كانت الشواهد التي تدلل على صحة الفرض س أقوى من تلك التي تدلل على صحة الفرض ص، فإن كون ص أبسط من س لا يعني شيئًا.

وغني عن البيان أن معيار البساطة يتنزل في العلوم الشكلية منزلة أكثر أهمية منه في العلوم الطبيعية والإنسانية، كما أنه أكثر

وضوحًا فيها. إن تلك العلوم معنية أساسًا بتشكيل أنساق شكلية تركن إلى مجموعة من المبادئ والتعاريف والمصادرات بغرض اشتقاق مجموعة من المبرهنات. يشترط في مثل هذه الأنساق أن تكون لغتها الرمزية بسيطة، وهذا يعني اشتمالها على الحد الأدنى الممكن من المفردات والقواعد التركيبية (أي القواعد التي تمكّن من صياغة تعبيرات أكثر تركيبًا من تلك المفردات).

يشترط أيضًا أن تكون قواعد النسق الاشتقاقية (التي تحكم عمليات الاستدلال) بسيطة بمعنى أن يكون عددها قليلًا قدر الإمكان، وكذا شأن عدد مبادئها ومصادراتها. الالتزام بمثل هذه التوجيهات أيسر في العلوم الشكلية منه في العلوم الطبيعية والإنسانية لأن الأنساق التي تحقق وظائف هذه العلوم كينونات يختلقها البشر، وبمقدورهم التحكم في طبيعتها وبناها. أما تحقيق مطلب البساطة في سياق سائر العلوم فأمر أكثر عسرًا؛ لأن هذه العلوم تتعامل مع واقع ليس من اختلاق البشر، ودورهم في تشكيله قد يكون منعدمًا.

وأخيرًا، نشير إلى أن هناك من ينكر كلية أهمية معيار البساطة، وينكر من ثم وجوب اختصاص التفكير العلمي بها، وذلك لسببين: ذاتية هذا المعيار، كونه يركن إلى اعتبارات يختلف فيها الأفراد، وعدم توفر المناسبة التي تستدعي الركون إليها (مناسبة وجود فروض تتكافأ الأدلة على صدقها).

مسلمات العلم

قبل أن نشرع في سرد مسلمات العلم، نشير إلى أن المسلمة عبارة عن قضية تفترض صحتها دون برهنة. هناك مناسبات عديدة تستدعي فعل التسليم أو الافتراض، كما أن هذا الفعل قد يكون مؤقتًا أو مستديمًا. في العلوم الشكلية، ثمة ما يُعرف ببرهان الخلف ad absurdum. Reductio. وكما أوضحنا في الفصل الأول، يتم اللجوء إلى هذا النوع من البرهنة حين يستعصي إثبات قضية ما بشكل مباشر، فنفترض نقيضها، ونثبت أن هذا النقيض يفضي إلى تناقض. وكما سلف أن أوضحنا في سياق حديثنا عن العولمة، مفاد المبدأ المنطقي الذي يسوغ هذا البرهان هو أن ما يفضي إلى محال محال لا محالة. إذا أردنا إثبات س، واستطعنا إثبات أن نقيض س (ليس س) يستلزم تناقضًا (أي يستلزم قضية يستحيل صدقها)، فقد أثبتنا صدق س. هنا نسلم مؤقتًا بنقيض س، لا لأننا نعتقد أن س باطلة، بل لمجرد إثبات أن استحالة بطلانها.

في أحيان أخرى، نفترض صدق قضية ما، لا لأننا نود إثبات نقيضها، ولا لأن لدينا شواهد على صدقها، بل لمجرد أننا نتفق مع من نتجادل معه على صدقها، أو لأنها تُعبّر عن رأي شائع لا يتسع المقام للتدليل عليه. بكلمات أخرى، فإننا نسلم بصدقها لأنها لا تشكل في السياق الذي نجادل فيه قضية خلافية. وبطبيعة الحال، فإن ذلك لا يحول دون وجود سياقات أخرى نحتاج فيها إلى البرهنة على القضية نفسها، الأمر الذي يعني أن اتصاف القضية بأنها مسلمة أمر نسبي يتوقف على السياق الذي ترد فيه القضية.

أيضًا، قد نسلم بقضية في سياق ما لأنه يستحيل منطقيًّا إثباتها في ذلك السياق. يحدث هذا خصوصًا فيما يعرف بالأنساق الأكسيوماتية axiomatic systems، من قبيل نسق إقليدس الهندسي. الحال أن كل نسق رياضي نسق أكسيوماتي بمعنى أنه يركن إلى مجموعة من المبادئ تفترض صحتها دون برهنة، وتوظف في إثبات سائر مبرهنات النسق.

في سياق النسق الإقليدي، هناك ما يعرف بمصادرات إقليدس الخمس، ومثالها المصادرة التي تقر أن الخط المستقيم أقصر بعد بين نقطتين، وأنه من نقطة واحدة لا يمكن رسم أكثر من مستقيم موازٍ لمستقيم معلوم. لا سبيل لإثبات أي من هذه المصادرات ضمن نسق إقليدس، وإن كانت توظف في إثبات مبرهنات من قبيل تلك التي تقر أن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين. بيد أن هذا لا يحول دون وجود أنساق أخرى تبرهن فيها مثل هذه المصادرات، أو تبرهن فيه نقائضها.

ثمة ما يعرف بالأنساق اللاإقليدية، كتلك التي تبنّاها رايمان ولوبتشفسكي في القرن التاسع عشر، وهي تفترض مسلمات مغايرة، وتخلص مثلًا أن مجموع زوايا المثلث أكثر (أو أقل) من قائمتين. وكما يستبان من مثل هذه الأنساق، ثمة ما يشي باعتباطية الأنساق الشكلية وبأن اليقين الذي يبدو أنها تنطوي عليه ليس حقيقيًّا. الأمر الذي تجدر ملاحظته في هذا السياق هو ضرورة التسليم بمجموعة بعينها من الافتراضات في أي نسق شكلي، بل

وفي أي نسق يركن إلى عمليات استنباطية؛ لأن محاولة البرهنة على كل شيء مستحيلة منطقيًا.

هناك نوعان من المسلمات: البدهيات Axioms والمصادرات Postulates. البدهية قضية يسلم بصحتها دون برهنة (أي مسلمة) تفيد بوصفها مبدأ عام موجه للبحث وهي تتميز بوضوحها للعيان النفسي، بمعنى أن النفس البشرية تنحو إلى تصديقها، وبحيث يبدو أن منكرها يقع في تناقض، كما تتميز بعموميتها، بحيث لا تقتصر على علم دون غيره، ومثالها الحكم القائل بأن الكل أكبر من الجزء. أما المصادرة فأقل وضوحًا للعيان النفسي من البدهية، كما أنها تختص بعلم دون غيره، كما هو حال مصادرات إقليدس، ومصادرة علم الاقتصاد على أن الفرد يسعى دومًا لتحقيق مكاسب مادية.

التعاريف الإجرائية Operational defnitions نوع آخر من المسلمات. عندما يقوم الباحث مثلًا بتعريف مفهوم الذكاء عبر إجراء بعينه (كأن يطابق بين الاختصاص به والحصول على حد أدنى من درجات اختبار ما)، فإنه يقوم في واقع الأمر بالتسليم دون برهنة بأن الذكاء إنما يعني الحصول على مثل تلك الدرجة.

الراهن أن ما يعطي الباحث مثل هذا الحق في التسليم بمثل هذه الأمور هو قابلية نتائجه لأن يعبر عنها بصيغة شرطية مفادها أنه إذا كان المفهوم المعني يقر الدلالة التي تمت إهابته إليه (عبر التعريف الإجرائي)، فإن النتائج التي انتهى إليها سليمة. بكلمات أوضح، فإن الباحث حين يقوم بتعريف مفهوم ما تعريفًا إجرائيًا،

فإن لسان حاله يقول: "سوف أستخدم هـذا المفهـوم بهـذا المعنـى، ولكم أن تقوموا بفهم وتقويم أحكامي التي يـرد بهـا هـذا المفهـوم وفق ذلك".

وبوجه عام، يحق لأي باحـث أن يُعـرّف أي مفهـوم بطريقـة إجرائية إذا أحـسن اختيـار التعريـف (بمعنـى ألا يكـون الإجـراء المختار منافيًا لأحكام البداهة)، وصاغ نتائجه صياغة شرطية، وكان متسقًا في استخدامه المعنى الذي أثبته للمفهوم المتعلق. وكما يقـال، فإنــه لا مــشاحة في الاصــطلاح، بمعنــى أن للمــرء أن يعــرّف المصطلحات بالطريقة التي يفضل، طالما اتسق في استخدامها. ولأنه غالبًا ما يتم تعريف المفاهيم إجرائيًّـا حـال كونهـا مفـاهيم غامـضة يصعب قياسها، فإنها في واقع الأمر أشبه بالمصطلحات التـي يتعـين تعريفها دون مشاحة.

وكما سوف نوضح فإن للعلم مسلّماته الخاصة. غير أن هذا يثير السؤال عن حاجة العلم إلى التسليم بأي شيء، خـصوصًا في ضـوء التوكيد على قدرة العلم المستمرة على الارتياب في كل شيء، ورغبته الجامحة في التحقق من كل أمر. وفي هذا الخصوص نشير بداية إلى أن البرهنة على مسلمات العلم ليس مستحيلًا نظريًّا، فثمة من الفلاسفة من عني بمثل هذه البرهنة. الأمر المهم هنا هو أن العلماء، بوصفهم علماء، يفترضون صحة هذه المسلمات، وأن مهمة الدفاع عنها لـيس من شأنهم، بل إن قيامهم بأنشطتهم مستحيل حال عـدم تـسليمهم بها.

ولعله من شأن عرض هـذه المـسلمات أن يبـين الكيفيـة التـي يستحيل بها ذلك. غير أنه لا يفوتنا قبل هذا العـرض أن ننـوه بـأن تسليم العلم بجملة من الافتراضات إنما يكرس الطبيعة الظنية التي تميز أحكامه والتي سلف أن أشرنا إليها. إذا كان النشاط العملي قائمًا على مجموعة من الافتراضات التي يصادر عليهـا دون برهنـة، فـإن مصداقية ما يخلص إليه من نتائج إنما ترتهن بثبـوت صـحتها. ولأن العلم ليس معنيًّا بإثباتها، فإن النظريات والفروض التي يقبلها تظل باستمرار موضع ارتياب.

1 - مسلمة النواميس الطبيعية

تقر هذه المسلمة أن هناك مجموعة مـن النـواميس أو القـوانين الطبيعية التي تنظم سير الظواهر الطبيعية ولا يتم خرقها من قبل أية واقعة. الحال أن العلم إنما يستهدف أصلًا الكشف عـن مثـل هـذه النواميس بغية توظيفها في تفسير ما يعرض للبشر من ظواهر والتنبؤ بمستقبلها. لو لم يفترض العلم أن هنـاك قـوانين مـن هـذا القبيـل، لكان بحثه عنها سلوكًا تعوزه الوجاهـة، بـل لكـان سـلوكًا منافيًـا للعقل.

على ذلك، ليست لدى العلماء أية أدلة عـلى وجـود مثـل هـذه القـوانين. أكثـر مـن ذلـك، أن التقلبـات التـي تطـرأ عـلى العلـم، والتغيرات المستمرة التي يستحدثها بسبب ما يستجد من معطيات، إنما تشي بأن التواترات التي يحسب العلماء في كل مـرة أنهـا قانونيـة ليست كذلك. من منحى آخر، فإن إثبـات أي قـانون إنـما يتطلـب

الحصول على شواهد حاسمة تستنفد كل محتواه، وهذا أمر يستحيل على البشر بسبب تناهي أدلتهم، كما سلف أن أوضحنا في معرض حديثنا عن الصبغة الظنية التي تسم التفكير العلمي.

لتبيان عجز العلماء عن إثبات وجود نواميس تحتكم الكون، وحاجتهم من ثم إلى افتراض وجود مثل هذه النواميس، تخيل أنه طلب منك التعرف على قواعد لعبة الشطرنج بالاقتصار على مشاهدة أشخاص يمارسون هذه اللعبة، ودون الحصول على أي عون من أي أحد. قد يتسنى لك في النهاية التعرف على مجموعة من هذه القواعد، بل إنه بالمقدور نظريًّا أن تعرفها جميعها، لكنك قد تخطئ في رصد بعض منها، كأن تغفله كلية أو تُعبّر عنه بطريقة ليست دقيقة تمامًا. هذا على وجه الضبط هو حال العالم حين يحاول رصد قوانين الطبيعة. قد يوفّق في معرفتها، وقد يخطئ في التعرف على بعض منها، وقد يصحح الأخلاف ما ارتكبه الأسلاف من أخطاء.

القواعد التي تنتهي إلى رصدها في مثال الشطرنج تناظر القوانين العلمية التي يخلص إليها العلماء من مراقبة العالم. أما قواعد الشطرنج الفعلية فتناظر قوانين الطبيعة نفسها، القوانين التي يحاول العلماء الكشف عنها ومقاربتها. في حالة الشطرنج، يتسنى دومًا معرفة إلى أي حد وفّق المرء في التعرف على قواعد هذه اللعبة، باللجوء مثلًا إلى مقارنة ما خلص إليه بالقواعد التي يقرها اتحاد الشطرنج العالمي. لكن الأمر مختلف في حالة العلم. ليست هناك

جهة بشرية تعرف قوانين الطبيعة، وتعرف من ثم ما إذا كان التوفيق قد حالف العلماء في الكشف عنها. هذا هو المبرر الذي يستند عليه البعض في إنكار القول بأن العلم يتطور ويتسم بخاصية التراكمية.

غير أن ما يهمنا في هذا السياق، ويبينه مثال الشطرنج، هو القول بحاجة العلماء إلى التسليم بوجود نواميس كونية أو قوانين طبيعية. لو أنك أخبرت أثناء مراقبتك أشخاصًا يلعبون الشطرنج بأنهم لا يلتزمون بأية قواعد، لما كان لمراقبتك إياهم أي جدوى. وكذا الأمر في حالة العلم. لو لم يفترض العلماء أن ثمة قوانين طبيعية تحكم ظواهر العالم، لما كان لبحثهم عنها أي معنى.

لمسلمة النواميس مترتباتها الافتراضية التي لا يستطيع الباحث المضي قُدمًا في طلبه المعرفة دون التسليم بصحتها. هناك أولًا ما يُعرف بافتراض وحدة الطبيعة nature unity of. يقر هذا الافتراض، وفق صياغة جون ستيوارت مل له، أن "ما يصدق في حالة، يصدق في كل حالات وصف بعينه"[1]. هذا يعني أن ما يحدث مرة سوف يحدث مرات أخرى حال توفر ظروف مشابهة[2]. وبطبيعة الحال فإن ذلك لا يكون إلا إذا كانت هناك نواميس ثابتة تنتظم الطبيعة، ولذا فإن افتراض وحدة الطبيعة إنما يترتب على مسلمة النواميس.

---

(1) Honderich, T, The Oxford Companion To Philosophy, Oxford University Press, 1995, p. 886.

(2) محجوب، وجيه، أصول البحث العلمي ومناهجه، دار المناهج، عمان، الأردن، 2001م، ص 21.

على ذلك، فإنه لا دليل ولا ضمان لدى العلماء على أن ما حدث مرة سوف مرات أخرى حال توفر ظروف مشابهة. وكما يقر برتراند رسل، فإن "عقد الارتباط بين الحاضر والمستقبل على هذا النحو لا يقتصر على البشر، فنحن نلحظه حتى عند الحيوانات. الحصان الذي اعتاد أن يُقاد في طريق بعينه يقاوم محاولة قيادته في اتجاه مغاير. الحيوانات الأليفة تتوقع الطعام بمجرد رؤية من اعتاد إطعامها. لكننا نعلم أن كل هذه التوقعات عُرضة لأن تكون مضللة. الرجل الذي اعتاد إطعام دجاجه كل يوم سوف يقوم في نهاية المطاف بدق أعناقه، ما يوضح كيف أن رؤى أكثر دقة بخصوص تماثل الطبيعة قد تكون أكثر نفعًا للدجاج"[1].

هناك أيضًا ما يعرف بافتراض الأنواع الطبيعية Natural kinds. يقر هذا الافتراض إمكان تصنيف الطبيعة إلى أنواع متجانسة (معادن، نباتات، أجرام سماوية، ...) تتشابه في خصائصها على نحو يمكّن من إقرار قوانين عامة. وكما هو واضح، فإن هذا الافتراض إنما يسوغ الانتقال من أحكام جزئية تتعلق مثلًا بعينات بعينها من محلول الكبريتيك إلى أحكام تتعلق بكل الأحماض الكبريتيكية. غير أن التسليم بمثل هذا الافتراض في سياق العلوم الإنسانية محفوف بالكثير من المخاطر بسبب الفروق الفردية التي تميز البشر عن بعضهم البعض.

---

(1) رسل، برتراند، "في الاستقراء"، في كتاب قراءات في فلسفة العلوم، تحرير باروخ بارودي، ترجمة: نجيب الحصادي، دار النهضة العربية، بيروت، 1997م، ص 539.

أمـا افـتراض الثبـات فيقـر أن الظـواهر الطبيعيـة تحـتفظ بخصائصها الأساسية تحت ظروف بعينها، بمعنـى أن هنـاك دوامًـا نسبيًّا في الطبيعة يغنينا عن الاستمرار في ملاحظتهـا. ثمـة تغـيرات تطرأ على الظواهر، لكن هذا بذاته لا يتطلب فحصها المستمر، وإلا ما تسنى للعلم أن ينجز أي تقدم يُذكر. وغني عن البيان أن الظواهر الإنسانية، بحكم الخصوصيات البشرية، أقـل ثباتًـا مـن الظـواهر الطبيعية. هذا بالضبط ما يحتم إجراء تحديث متواصـل للدراسـات الـسيكولوجية والـسوسيولوجية التـي تجـرى عـلى الأفـراد والمجتمعات.

وأخيرًا، ثمة ما يعرف بافتراض الحتمية Determinism الذي ينكر وقوع الحوادث مصادفة أو بسبب تدخل عناصر فوق طبيعية. مفاد هذا الافتراض هو أن لكـل حـادث سـببًا طبيعيًّـا. وهـو أمـر يترتب بداهة على وجود قوانين سببية تحكم الكون.

2- مسلمة صحة العمليات الذهنية والحسية

للإنسان قدرات ذهنيـة وحـسية تُمكّنـه مـن إدراك العـالم مـن حوله. ورغم أنه قد تمكـن عـبر توظيـف التقنيـة مـن تحـسين هـذه القدرات، إلا أنها تظل قاصرة من مناحي شتى. وبطبيعة الحال، فإن قصورها هذا قد يؤثر في صحة ما يخلـص إليـه العلـماء مـن نتـائج، كونهم يعولون عليهـا أساسًـا في رصـد الظـواهر وجمـع البيانـات، خصوصًا في سياق العلوم الطبيعية والإنسانية.

تقر مسلمة صحة العمليات الذهنية والحسية وجوب وقف عمليات اختبار هذه العمليات والتحقق منها عند حد معين، بحيث يثق العلماء في إمكاناتها، على علمهم بمحدوديتها. وكما يقر دالين، فإن العالم لا يتمتع بأية مناعة خاصة ضد خداع الحواس، ولذا فإنه يتوجب عليه التأكد من نتائجه بطرق مختلفة. غير أنه لا يستطيع الاستمرار في هذه العلمية إلى الأبد، وإلا لما تسنى له الانتقال من مرحلة جمع البيانات إلى مرحلة اختبار ما خمنه من فروض.

وعلى نحو مماثل، يتعين عليه التسليم بقدرته على التذكر، بعد إجراء قدر مناسب من عمليات الفحص، وأن يعول على ذاكرته بوصفها مصدرًا يعتد به، رغم أنه بالمقدور دومًا التشكيك في قدراتها. وكذا الشأن نسبة إلى سائر قدراته الذهنية، كالتفكير الاستدلالي واستخدام الوسائل الإحصائية[1].

أيضًا، ولأسباب مشابهة، على العلماء، بعد القيام بقدر مناسب من التحقق، التسليم بصحة العمليات الذهنية والحسية التي قام بها أقرانهم، وأن يعولوا عليها وفق مطلب التراكمية الذي سلف لنا نقاشه. إن العالم الذي يصر على التحقق من صدق كل الفروض التي انتهى إليها أسلافه (الذين يعدون سلطة معرفية في مجال تخصصه) إنما يجعل من خبرته الشخصية مصدرًا وحيدًا للمعرفة.

---

(1) دالين، د. مناهج البحث في التربية وعلم النفس، ترجمة: محمد نبيل نوفل (وآخرين)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1979م، ص 45.

أخلاقيات البحث العلمي

لكل نشاط بشري يمارس أخلاقياته، أي قواعده السلوكية التي يفترض على كل ممارسيه الالتزام بها كي يكون انتسابهم إليه مشروعًا. هذا ما يُعرف في أدبيات علم الأخلاق بأخلاقيات المهنة. وكما أسلفنا، إذا كان النشاط المعني قابلًا لأن يميز وظيفيًّا ومنهجيًّا، كما هو حال العلم، فإنه يتعين على كل ممارسيه استهداف غاياته وتبني المناهج التي تسهم في تحقيق هذه الغايات.

غير أن وجوب هذا إنما يتعلق أساسًا بعقلانية سلوكيات هؤلاء الممارسين، وقد لا يتعلق ضرورة بأخلاقياتهم. قد يسلك العالم على نحو عقلاني بهذا المعنى، لكن سلوكياته تظل لاأخلاقية لاختراقه معايير لا تتعلق بأهداف العلم أو مناهجه. وبوجه عام، قد يكون السلوك عقلانيًّا رغم أنه ليس أخلاقيًّا، وقد يكون أخلاقيًّا رغم أنه ليس عقلانيًّا، وهذا ما يستدعي الحرص على التمييز بين مفهومي العقلانية والأخلاقية.

في سبعينات القرن الفائت، قامت مجموعة من الباحثين بإجراء اختبار لبعض الأفراد (المجموعة س)، بعد أن أخبروهم بأنهم سوف يشتركون في إجراء تجربة على مجموعة أخرى (ص) بهدف تحديد مدى قدرة البشر على تحمل الصدمات الكهربائية ومعرفة أثر العقاب في تحسين الأداء. استدعت هذه التجربة قيام المجموعة س بتوجيه أسئلة لأفراد المجموعة ص والقيام بالضغط على أزرار تحدث صدمات كهربية متفاوتة الشدة حال الإخفاق في الإجابة

عنها. وفق ذلك تم إعداد حجرة خاصة جهّزت بوسائل مناسبة تمكّن من إحداث تلك الصدمات، كما تم فصل المجموعتين على نحو يحول دون رؤية أي منهم الآخر.

بدأت التجربة بعد موافقة أفراد المجموعة س على المشاركة في إجرائها، وبدأ السائلون يستمعون إلى صرخات المسؤولين حال إخفاقهم في الإجابة، وكان يفترض أن تشتد الصدمات بمرور الوقت، وذلك بغية معرفة ما إذا كان الأداء سوف يتحسن حال تصاعد قدر الإيلام. تدريجيًا، طفق أفراد المجموعة س في الإفصاح عن رغبتهم في التوقف، وفيما واصل بعض منهم إجراء التجربة، كان بعض أفراد المجموعة ص يتوقفون عن الصراخ، ما أوحى لأفراد المجموعة س أنه قد أغمي عليهم.

ولكن ما إن انتهت التجربة حتى اتضح للمجموعة س أن المستهدف دراستهم لم يكونوا أفراد المجموعة ص بل كانوا أنفسهم المستهدفين، وأن الغرض من الدراسة هو قياس قدرة البشر على الإيلام، عوضًا عن قياس قدرتهم على تحمل الألم أو قياس مدى تحسن أدائهم بسبب ما يتعرضون له من عقاب. لقد كان أفراد المجموعة ص ممثلين يجيدون التظاهر بالإحساس بالألم، إذ لم تكن هناك صدمات يتعرضون إليها أصلًا. النتائج العلمية التي أفضت إليها هذه التجربة كانت قيمة، بيد أن ثمنها النفسي كان باهظًا، حيث تعرّض بعض أفراد المجموعة س لضغوطات سيكولوجية صعبة، بل إن ثمة منهم من حاول الانتحار بعد أن اكتشف إلى أي

حد كان لديه استعداد لإلحاق الضرر بالآخرين[1].

توضح هذه التجربة كيف يمكن للسلوك أن يكون عقلانيًّا رغم أنه ليس أخلاقيًّا. الفرض المراد اختباره في هذه التجربة لا تشوب علميته شائبة، وكذا شأن أسلوب اختباره (من وجهة نظر علمية محايدة). على ذلك، فإن هذه التجربة تنطوي بداهة على سلوكيات مريبة من وجهة نظر أخلاقية.

وعلى نحو مماثل، ثمة اعتراضات ضد إجراء تجارب من شأنها أن تؤثر في البيئة، فتسهم في عملية التصحر مثلًا، وقد تكون مثل هذه الاعتراضات مبررة من قِبل مبادئ أخلاقية لا تتعلق بالعلم. أيضًا، ثمة من يناهض التجريب على الحيوانات، بحسبان أنها كائنات تحس بالألم كما يحس به البشر، وباعتبار أن معاملتها السيئة والتضحية بحياتها إنما يُعبّر عن نوع من الشوفونية البشرية (التعصب للجنس البشري).

وكما يقرر توماس مل في كتابه "التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية"، فإننا نربي الحيوانات في ظروف مؤسية، ثم نذبحها ونأكل لحومها ونستخدم جلودها. إننا نحبسها في أماكن مغلقة ونستخدم الملايين منها كل سنة في التجارب العلمية، أحيانًا بطريقة مؤلمة تمامًا. لو عاملنا البشر بهذه الطريقة لكنّا بالتوكيد المجتمع

---

(1) الحصادي، نجيب، الريبة في قدسية العلم، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، 1998م، ص. 315-316.

الأكثر وحشية والأخلاقية في التاريخ[1]. أيضًا، وكما أوضحنا في الفصل الأول من هذا الكتاب، فإن الهندسة الوراثية مجال آخر، لعله الأكثر وضوحًا، للانتهاكات الأخلاقية[2]، رغم أننا قد نجادل بأنه لا تثريب عليه من وجهة نظر علمية صرفة.

كل هذا إنما يبين إمكان أن يكون السلوك العلمي عقلانيًا رغم كونه يتبنى وسائل مريبة من وجهة نظر أخلاقية، قدر ما يبن وجوب طرح معايير تضبط السلوكيات التي يقوم بها العلماء. وبطبيعة الحال، ثمة سلوكيات تتصف في آن بأنها لاأخلاقية ولاعقلانية، ومثالها طمس الوقائع المناوئة للفروض التي نتبناها، والعمل على التشكيك في نظريات الخصوم عبر الهجوم شخصيًا عليهم، والترويج لنظريات من تربطنا بهم علاقات شخصية وثيقة.

ومهما يكن من أمر، لنا أن نستخلص من تجربة قدرة المرء على إلحاق الأذى بالآخرين أنه يتوجب على الباحث أن يوضح للمفحوصين أو أفراد العينة التي يجرى عليهم تجاربهم ودراساته الأهداف التي يروم تحقيقها، وأن يترك لهم حرية القبول والمشاركة في ضوء تلك الأهداف.

على ذلك، ثمة أبحاث يؤثر فيها القيام بذلك في سلامتها من

---

(1) Wall, Toms, Critically Thinking About Moral Problems, Wadsworth Canada, 2003, p. 284.

(2) هناك فرع معرفي جديد يُعرف باسم علم أخلاقيات الوراثة (Genethics) معني خصوصًا بالقضايا الأخلاقية التي تثيرها علوم الهندسة الوراثية.

وجهة نظر علمية، بحسبان أن دراية المفحوصين بأهداف الدراسة قد تغير في استجابتهم. إذا كلف شخص من قبل شركة ما تروم التخلص من العمالة الزائدة، بالقيام بدراسة تتعلق بهذا الأمر، فإن معرفة المعنيين برغبة الشركة في التخلص منهم قد تضطرهم إلى التكتم على بعض المعلومات. قد يستدعي ذلك أن تكون أهداف الدراسة سرية لا يطلع عليها سوى القائمين بها، وقد يكون الأمر محل جدل أخلاقي، فقد يشكك البعض في أخلاقية مثل هذا السلوك. ولا يخفى أننا بالحديث عن مثل هذه الأمور أننا نخوض في قضايا تقديرية خلافية قد تتعدد بشأنها الآراء وتختلف الأحكام.

أيضًا، يتوجب على الباحث أن يطمئن المفحوصين على سرية المعلومات، وإبلاغهم بأية مخاطر محتملة قد تواجههم، كما يتوجب عليه الحصول على الموافقات الرسمية اللازمة وتحري الأمانة في رصد النتائج وعرضها.

هناك أيضًا أخلاقيات تتعلق خصوصًا بعملية توثيق المصادر، نذكر منها وجوب تحري الأمانة العلمية، عبر ذكر صريح للجهات التي أفاد منها الباحث، والتنويه بالأبحاث التي استقى منها معلوماته، والإدانة بفضل من قدموا له يد العون[1]. ولعل قول نيوتن الذي استشهدنا به في سياق حديثنا عن تراكمية العلم خير مثال على إشادة الباحث بأسلافه.

---

(1) عبد القادر، ماهر، ومحمد مهران رشوان، أساليب البحث العلمي، مذكرة جامعية، منشورات جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1995م، ص 17-21.

فضلًا عن ذلك، يتوجب على الباحث، خصوصًا في الدراسات الإنسانية النظرية،

تجنب ما يُعرف في أدبيات المنطق بأغلوطة رجل القش أو الخصم الضعيف (Te fallacy of straw man) يدأب كثير منا على توجيه أعنف الانتقادات إلى رؤى الخصوم في صيغها الأضعف، غاضًا الطرف عن صيغها الأقوى، والأعصى من ثم على النقد. غير أن الأمانة العلمية تقتضي أن نعرض لآراء الآخرين وفق أقوى صيغها الممكنة، وأن نغفر لهم زلّات أقلامهم إذا كانت تُضعف من مواقفهم.

وبوجه عام، تظل أحكام البداهة خير موجه في تحديد السلوكيات التي يتوجب على العالم الالتزام بها إبان قيامه بأبحاثه وتجاربه. وفي حين أن هناك خصوصيات ثقافية قد تترتب عليها اختلافات في طبيعة الأحكام الأخلاقية، إلا أن هناك حدودًا دنيا يتفق البشر عليها بالمقدور أن تشكل موجهات عامة لأخلاقيات أية مهنة.

قيمة العلم

نلحظ بداية أن البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات بنوعيها التقليدي والإلكتروني سمة واضحة من سمات التقدم والتطور على مستوى المؤسسات والدول. هكذا نجد مثلًا أن

الولايات المتحدة أنفقت في عام 1997م ما يقرب من 180 مليار دولار على البحث العلمي، فيما أنفقت اليابان ما يزيد على 133 مليار دولار، كما نجد أن السويد تتصدر دول العالم في حجم مصروفاتها على البحث العلمي نسبةً إلى إجمالي ناتجها القومي، حيث تنفق أكثر ٪ 3.02منه، تليها اليابان (٪ 2.84) ثم سويسرا (٪ 2.68)[1] وبطبيعة الحال فإن هذا يؤكد قيمة العلم ودوره في المجتمعات المتقدمة، بقدر ما يستوجب استشعار أهميته، خصوصًا في مجتمعنا العربي الذي لا تنفق أي من أقطاره ما يفوق ٪ 0.03 من دخله على البحث العلمي.

لا يكاد يختلف الناس على أن العلم يشكل معلمة أساسية من حضارة الإنسان المعاصرة. الراهن أن البعض يرى في العلم سبيلًا، بل السبيل الأوحد للخلاص مما يواجهه الجنس البشري من تحديات. فضلًا عن ذلك، فإنه يشكل أعلى مراتب العقلانية الإنسانية، وأوج تجلياتها التنويرية. ولكن

---

(1) قنديلجي، عامر، البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات التقليدية والإلكترونية، دار اليازردي العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2002م، ص 5-6.

ما معنى أن يكون النشاط عقلانيًّا، وبأي دلالة يشكل النشاط توجّهًا تنويريًّا؟

يتعين بداية أن نميز بين عقلانية السلوك وعقلانية النشاط. مفهوم عقلانية السلوك مفهوم نسبي، بمعنى أن السلوك لا يكون عقلانيًّا إلا نسبة إلى مجموعة من البدائل المتاحة، ونسبة إلى غاية بعينها. وبوجه عام، لنا أن نقر أن السلوك نسبة إلى جملة من البدائل المتاحة ونسبة إلى غاية يروم السالك تحقيقها يكون عقلانيًّا إذا كانت لدى السالك شواهد تدعم اعتقاده بأن ذلك السلوك أنجع من أي بديل آخر من تلك البدائل في تحقيق تلك الغاية. إخفاق السلوك في تحقيق الغاية منه لا يعني ضرورة أنه سلوك لاعقلاني، طالما كان أنجع من بدائله في تحقيقها. تعاطي المريض للأدوية التي يصفها طبيبه سلوك عقلاني، حتى إذا لم يؤدِّ ذلك إلى شفائه. ذلك أن فرص بدائل التداوي في تحقيق تلك الغاية (اللجوء إلى مشعوذ مثلًا) ليست أفضل حالًا من فرص التداوي.

أيضًا، فإن نجاح السلوك في تحقيق غاية السالك لا يعني ضرورة أن سلوكه عقلانيًّا.

من يقود عربته بسرعة جنونية، بغية الوصول بأسرع وقت إلى بيته، يسلك بطريقة لاعقلانية حتى لو تسنى له تحقيق مرامه؛ لأن العجلة في القيادة تؤدي عادةً إلى كوارث لا يحمد عُقباها.

لاحظ أن إقرار عقلانية السلوك هنا لا يكون صحيحًا إلا عقب التعرف على غاية السالك منه. أما في حالة الأنشطة القابلة

للتميز وظيفيًّا ومنهجيًّا، فيكون إقرار عقلانية سلوك ممارس النشاط في ضوء أهداف النشاط نفسه، بغض النظر عن الغايات التي رامها هذا الممارس.

هذا يعني أننا نستطيع معرفة متى يكون السلوك العلمي عقلانيًّا عبر الدراية بالبدائل المتاحة أمام العالم، ودون حسبان لمقاصده الخاصة منه. وكما أسلفنا، فإن شرعية انتسابه إلى النشاط العلمي إنما ترتهن بكونه يقصد تحقيق أهداف العلم ويتبنى منهجه في تحقيق هذه المقاصد.

حين نقر أن النشاط العلمي نشاط عقلاني، قد نقصد من ذلك أن سلوكيات ممارسيه تلتزم غالبًا بأهدافه ومنهجه. غير أن هناك دراسات تاريخية قام بها بعض فلاسفة العلم تشي بغير ذلك. لقد أوضحت تلك الدراسات أن العلماء يتشبثون عادةً بنظرياتهم في وجه الحقائق المناوئة لها، ويعملون على قمع النظريات المخالفة بشتى السبل، ما يجعلهم عُرضة لأهوائهم على نحو يتنافى مع روح العلم. هكذا يقر "بول فيرابند" أنه إذا كانت العقلانية العلمية تعني تحقيق مقاصد العلم التي يصادر عليها الوضعيون (التفسير والتنبؤ)، فإن العلم كما يمارس نشاط لاعقلاني[1].

أيضًا، ثمة من يرمي العلماء بتهم تمس التزامهم بأخلاقيات مهنتهم، وتشكك في أمانة رصدهم لما يلحظون من وقائع. ومهما

(1) Feyerabend, P., Against Method, Atlantic Highlands: Humanities Press, London, 1975, p. 175.

كانت درجة صدق هذه المزاعم، يتوجب أن نعنى بدلالة لمفهوم عقلانية العلم نجدها أكثر أساسية من تلك التي تتوقف على سلوكيات ممارسيه المعرفية وحتى الأخلاقية. إن تلك المزاعم لا تعني في أفضل الأحوال سوى أن ممارسي العلم لا يسلكون بالطريقة التي يتوجب عليهم السلوك وفقها، وهذا لا يدين العلم بل يدين العلماء أنفسهم.

من شأن هذا أن يحيلنا إلى مسألة تقويم عقلانية النشاط بصرف النظر عن سلوكيات ممارسيه. هذا أمر مهم؛ لأننا حين نقوم بتبجيل العلم وبالدعوة إلى تكريس قيمه فإننا لا نتحدث عن العلم كما يمارس بقدر ما نتحدث عن العلم كما ينبغي أن يمارس[1]. هذا ما يعنيه القول بأن أحكام علماء المناهج تتخذ صبغة معيارية بحيث تسهم في رصد أية انحرافات قد تطرأ على ممارسة العلم.

في هذا السياق ينظر إلى النشاط برمّته على اعتبار أنه وسيلة أو أداة لتحقيق غايات بعينها. وبطبيعة الحال، لنا، في معرض تقويم

---

(1) الحال أن ثمة من يذهب إلى أن الاستفسار عن عقلانية أي نشاط، (في مقابل عقلانية سلوكيات ممارسيه)، أي الاستفسار عن عقلانية روم أهدافه، أهم مسألة يمكن لفلسفة العلم أن تثيرها. هذا ما يقره بول فيرابند في:

Feyerabend, P., "Consolation for the Specialist", in: Criticism and the Growth of Knowledge, I. Lakatos and A. Musgrave (eds), Cambridge University Press, 1970, p. 209

النشاط، أن نثير سؤالين: هل ثمة ما يسوغ السعي وراء الأهداف التي يرومها؟ وهل يتبنى النشاط مناهج مناسبة في سعيه ذاك؟

ولأن العلم يهدف أساسًا إلى تفسير الظواهر، لنا أن نتساءل أولًا عما إذا كان هناك مبرر للسعي وراء مثل هذه التفسيرات والتنبؤات. ب ّين أن الإنسان يسعى إلى تفسير الظواهر كي يفهم العالم ويعرف ما يجري فيه. بكلمات أخرى، فإن غاية العلم غاية معرفية أساسًا. ولأن المعرفة غاية مطلقة تُرام لذاتها، فإن العلم نشاط عقلاني. إنه عقلاني لأنه يروم تحقيق غاية المعرفة التي يتوجب السعي وراء تحقيقها[1].

هذا إذن سر حظوة العلم بالتبجيل. إنه نشاط عقلاني يستهدف تحقيق غايات معرفية تعين على فهم الإنسان للعالم الذي يعيش فيه. وبطبيعة الحال، ليس لنا، عبر الإصرار على التمييز الذي سبق لنا عقده بين العلم والتقنية، أن نغفل كون العلم يوظف في تحقيق مقاصد عملية تسهم في جعل العالم مكانًا أفضل للعيش.

لقد أصر بعض علماء المنهج على ذلك التمييز خشية أن تُنسب إلى العلم جرائر ارتكبها الساسة على أيدي التقنيين. لكن الشيء لا يفقد قيمته لمجرد إمكان أن يوظف في تحقيق مآرب مريبة، وإذا اتضح أنه يوظف في تحقيق مقاصد قيمة، فإن ذلك إنما يضاعف من

---

(1) أما مسألة قدرة منهج العلم على تحقيق هذه الغاية فمسألة طال الجدل حولها في أدبيات مشكلة الاستقراء، وهي مشكلة يضيق المقام بطرحها.

قيمته. لا يفقد اليورانيوم قيمته حين يستخدم في صناعة أسلحة الدمار الشامل، تمامًا كما أن العنب لا يصبح أقل أهمية حين يعصر خمرًا.

لنا إذن أن نشيد بالعلم لأنه يوظف في القضاء على الأوبئة والمجاعات، وتسخير مقدرات البيئة في صالح الإنسان، وإذا اتضح أن نظرياته توظف في صنع آلات الدمار، أو تدمير البيئة، يظل لنا أن نلقي باللائمة على من قاموا بتوظيفه على هذا النحو. شيء واحد يتوجب أن نحذر منه هنا: الهجوم على العلم والتشكيك في نبل مقاصده لمجرد أنه يوظف على أيدي التقنيين بطرق سلبية. هذا على وجه الضبط هو مفاد الإبقاء على الخطوط الفاصلة بين العلم والتقنية.

نود أيضًا أن نضيف أن قيمة أية معلومة لا تكمن في ذاتها قدر ما تكمن فيما تحدثه من تغييرات في قيمة المعارف الأخرى التي تتعلق بها. المعلومات المبعثرة غير المدرجة في إطار فرض أو نظرية معلومات تعوزها القيمة، إلى أن توظف على هذا النحو. هذا سياق آخر تستبان فيه قيمة العلم، الذي يعمل دومًا على انتظام معارف البشر المتناثرة في أطر نظريات تعين على الفهم.

لهذا السبب فإن الحديث عن جمع المعلومات والبيانات في غياب فروض موجهة حديث ذو قيمة محدودة. لقد دأب بعض علماء المنهج على التوكيد على ضرورة أن يبدأ الباحث بتجميع "كل" المعلومات قبل الشروع في تحديد المشكلة التي يعنى بها وقبل

أن يخمن بخصوص الفروض التي قد يتسنى له توظيفها في حل تلك المشكلة[1]. غير أن محاولة تطبيق مثل هذا الإجراء عمليًا تكاد تكون مستحيلة منطقيًا، فعدد المعلومات المعنية لامتناهٍ غير قابل للحصر.

صحيح أننا نقوم أحيانًا برصد معلومات دون إشارة صريحة إلى أي فروض، بغية توفير رصيد منها قد يوظف لاحقًا في تحقيق مآرب أخرى، كما يحدث في الدراسات الاستكشافية وتعدادات السكان، لكننا نخطئ حين نتوقع من مثل هذه الدراسات أن تحقق أهداف العلم في التفسير والتنبؤ. أيضًا، فإن مثل هذه الدراسات تظل مقننة من قبل موجهات بعينها تعمل عمل الفروض وتحدد سمات بعينها يتوجب رصدها.

نشير أيضًا إلى أن خصائص التفكير العلمي، فضلًا عن الأخلاقيات التي يفترض أن يلتزم بها القائمون عليه، إنما تكرس قيمة العلم وتجعل منه نموذجًا يقتدى به في السلوكيات البشرية على نحو عام. هكذا يرتبط مفهوم العلم بقيم الموضوعية والتجريد والدقة والتحقق والتراكمية، وبمعايير الأمانة العلمية والاعتراف بفضل أولي الفضل، وبتوجهات تنويرية من قبيل التسامح والعقلانية، وهي قيم ومعايير وتوجهات أجدر أن يتأسى بها المرء في سلوكياته، أيًا ما كان النشاط الذي يقوم بممارسته.

---

(1) راجع مثلًا النص الوارد ذكره في:

Hempel, C., Philosophy of Science, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., USA, 1966, P. 11

وكما فعلنا في الفصل السابق، سوف نختتم بتلخيص أهم الأفكار التي وردت في هذا الفصل:

خصائص التفكير العلمي

- الطريقة العلمية في التفكير موضوعية بمعنى أنها لا تأخذ في حسبانها اعتبارات تتوقف على الذات المفكرة أو ترتبط بها، اعتبارات من قبيل مصالح الذات أو تفضيلاتها أو أهوائها أو أفكارها وانحيازاتها المسبقة. ولأن الموضوعية بهذا المعنى المطلق أمر يصعب على البشر الالتزام به، عادةً ما يقر علماء المنهج وجوب التقليل قدر المستطاع من الركون إلى الاعتبارات الذاتية. أيضًا فإن قابلية الأبحاث والتجارب العلمية لأن تكرّر على أيدي بُحّاث آخرين سبيل من سبل التأكد من موضوعية طريقة التفكير التي أجريت وفقها تلك الأبحاث والتجارب، وإن كانت تقصر عن ضمان تلك الموضوعية.

- التعميم خاصية أخرى من خصائص التفكير العلمي، وهي تعني عملية التجريد التي تتم عبر الحديث عن الخصائص التي يختص بها الأفراد عوضًا عن الحديث عن الأفراد أنفسهم، بما يقترن بهذه العملية من انتقال من أحكام جزئية إلى أحكام عامة. هذا ما تقوم به القوانين العلمية التي تُشكّل محاولة لرصد الخصائص المشتركة بين أفراد مختلفين. وبالطبع، فإن التعميم لا يُرام لذاته، بل يتعين أن يكون حصيلة شواهد وقرائن واستقراءات تسوغ الانتقال إليها.

- الخاصية الثالثة هي خاصية الاختبارية. مفاد الفكرة هنا هو أن القضايا العلمية ليست بالقضايا الشخصية الخاصة بصاحبها وحده، بل يتعين أن تكون قابلة للتحقق المشترك من قبل الجماعة العلمية المعنية. هذا أمر لازم عن موضوعية العلم. غير أن طبيعة مثل هذا التحقق المشترك إنما تتوقف على طبيعة العلم المعني، والأهداف المراد تحقيقها من البحث في المشكلة موضع الاهتمام.

- الظنية خاصية رابعة. ثمة عنصر ظني يكتنف النشاط العلمي برمته. أحكام العلم تظل باستمرار مؤقتة وقابلة من حيث المبدأ للتعديل المستمر. يرجع هذا أساسًا إلى أن شواهد العلماء على فروضهم تظل جزئية، في حين أن الفروض المستشهد عليها غالبًا ما تكون عامة. ليست هناك إثباتات في العلم، بل براهين استقرائية

- تعجز مقدماتها عن ضمان صدق نتائجها. ظنية الأحكام العلمية تفسر بدورها ما يطرأ على الفروض العلمية من تغيرات مستمرة. العلم لا يثبت على حال؛ لأن أدلته على صدق فروضه تضعف وتقوى وفق ما يستجد من معطيات. هذا ما يجعل العلم واحدًا من أهم الأنشطة المعادية للتوجهات الدوجماطيقية ويجعله من ثم توجّهًا تنويريًّا من الطراز الأول.

- التراكمية خاصية خامسة من خصائص التفكير العلمي، ومفادها أن إسهامات العلماء في أية مرحلة من مراحل

تطور مجالاتهم تشكل إضافات إلى سابقاتها، كما يعني أن الصدع القائم بين القوانين العلمية والقوانين الطبعيية يضيق تدريجيًا على نحو يجعلنا نأمل في رأبه. غير أن هناك من يرى أن الحديث عن تراكمية العلم والتطور الذي يحرزه النشاط العلمي في سعيه الحثيث صوب الحقيقة حديث يعوزه المعنى كلية، بحسبان أن الحديث عن التطور والتراكمية في هذا السياق إنما يفترض أن لدينا صورة دقيقة لنواميس العالم تحاكي وضعها تمامًا، يقاربها العلم رويدًا رويدًا إلى أن يتسنى له تمثّلها في نظرياته.

- التكميم خاصية سادسة. إعادة صياغة الفروض العلمية بحيث يتم التعبير عنها في شكل معادلات رياضية سمة من سمات التطور الذي يحرزه العلم في المجال المعني. الراهن أن القدرة على التعبير على هذا النحو عن الفروض العلمية إنما يعكس قدر الضبط والدقة والإحكام التي تمت بها عمليات الرصد والتحقق التي يشترطها المنهج العلمي. وبطبيعة الحال، فإن الاقتدار على إنجاز مثل هذه المهمة إنما يعني الاقتدار على الخلاص من المفاهيم النوعية والاستعاضة عنها بمفاهيم كمية لا تثير أي لبس ولا تسمح بتعدد التأويلات.

- وأخيرًا، تعد البساطة من ضمن خصائص التفكير العلمي، حيث هناك شبه إجماع بين علماء المناهج على أن الفرض الأبسط، حال تكافؤ الأدلة، أفضل من الفرض

الأقل بساطة؛ أقلّه لأنه أيسر على التناول والاستخدام. غير أن مثال البساطة إنما يتحقق في العلوم الشكلية، كونها تعول على أنساق بالمقدور التحكم في صياغتها.

مسلمات العلم

- المسلمة عبارة عن قضية تفترض صحتها دون برهنة. هناك مناسبات عديدة تستدعي أو تبرر فعل التسليم أو الافتراض، كما أن هذا الفعل قد يكون مؤقتًا أو مستديمًا.
- هناك نوعان من المسلمات: البدهيات axioms والمصادرات postulates . البدهية قضية يسلم بصحتها دون برهنة تفيد بوصفها مبدأ عاما موجه للبحث وهي تتميز بوضوحها للعيان النفسي، كما تتميز بعموميتها، بحيث لا تقتصر على علم دون غيره، ومثالها الحكم القائل بأن الكل أكبر من الجزء. أما المصادرة فأقل وضوحًا للعيان النفسي من البدهية، كما أنها تختص بعلم دون غيره، كما هو حال مصادرات إقليدس.
- التعاريف الإجرائية operational defnitions نوع آخر من المسلمات، حيث يقوم الباحث بتعريف المفهوم عبر إجراء بعينه (كأن يطابق بين الاختصاص به والحصول على حد أدنى من درجات اختبار ما). ما يعطي الباحث مثل هذا الحق في التسليم بمثل هذه الأمور هو قابلية نتائجه لأن يُعبّر عنها بصيغة شرطية مفادها أنه إذا كان

المفهوم المعني يقر الدلالة التي تمت إهابته إليه (عبر التعريف الإجرائي)، فإن النتائج التي انتهى إليها سليمة. يحق لأي باحث أن يعرف أي مفهوم بطريقة إجرائية إذا أحسن اختيار التعريف، وصاغ نتائجه صياغة شرطية، وكان متّسقًا في استخدامه المعنى الذي أثبته للمفهوم المتعلق.

- للعلم مسلمتان: مسلمة النواميس الطبيعية التي تقر أن هناك مجموعة من القوانين الطبيعية التي تنظم سير الظواهر الطبيعية ولا يتم خرقها من قبل أية واقعة، ومسلمة صحة العمليات الذهنية والحسية التي تقر وجوب وقف عمليات اختبار هذه العمليات والتحقق منها عند حد معين، بحيث يثق العلماء في إمكاناتها، على علمهم بمحدوديتها.

- لمسلمة النواميس الطبيعية مترتباتها الافتراضية. هناك أولًا ما يعرف بافتراض وحدة الطبيعة الذي يقر أن ما يحدث مرة سوف يحدث مرات أخرى حال توفر ظروف مشابهة. هناك أيضًا ما يعرف بافتراض الأنواع الطبيعية الذي يقر إمكان تصنيف الطبيعة إلى أنواع متجانسة تتشابه في خصائصها على نحو يمكّن من إقرار قوانين عامة بخصوصها. أما افتراض الثبات فيقر أن الظواهر الطبيعية تحتفظ بخصائصها الأساسية تحت ظروف بعينها، بمعنى أن هناك دوامًا نسبيًا في الطبيعة يغنينا عن الاستمرار في

ملاحظتها. وأخيرًا، هناك ما يعرف بافتراض الحتمية الذي ينكر وقوع الحوادث مصادفة أو بسبب تدخل عناصر فوق طبيعية. مفاد هذا الافتراض أن لكل حادث سببًا طبيعيًا، وهو أمر يترتب بداهة على وجود قوانين سببية تحكم الكون.

أخلاقيات البحث العلمي

- يتوجب على الباحث أن يوضح للمفحوصين أو أفراد العينة التي يجرى عليهم تجاربهم ودراساته الأهداف التي يروم تحقيقها، وأن يترك لهم حرية القبول والمشاركة في ضوء تلك الأهداف.
- هناك أيضًا أخلاقيات تتعلق خصوصًا بعملية توثيق البحث، نذكر منها وجوب تحري الأمانة العلمية، عبر النص صراحة على المصادر التي أفاد منها الباحث، والتنويه بالأبحاث التي استقى منها معلوماته، والإدانة بفضل من قدموا له يد العون.
- وأخيرًا، يتوجب على الباحث، تجنب ما يعرف في "بأغلوطة الخصم الضعيف". يدأب كثير منا على توجيه أعنف الانتقادات إلى أضعف الرؤى، غاضًّا الطرف عن صيغها الأقوى، والأعصى من ثم على النقد. غير أن الأمانة العلمية تقتضي أن نعرض لآراء الآخرين وفق صيغها الأقوى، وأن نغفر لهم زلات أقلامهم إذا كانت تضعف من موقفهم.

- العلم نشاط عقلاني؛ لأنه يروم تحقيق غاية المعرفة التي يتوجب السعي وراء تحقيقها. إنه نشاط يحتاز على قيمة لأنه يستهدف تحقيق أهداف معرفية تعين على فهم الإنسان للعالم الذي يعيش فيه.

- لنا أن نشيد بالعلم لأنه يوظف في القضاء على الأوبئة والمجاعات، ويسخر في السيطرة على البيئة في صالح الإنسان، وإذا اتضح أن نظرياته توظف في صنع آلات الدمار، أو تدمير البيئة، يظل لنا أن نلقي باللائمة على من قاموا بتوظيفه على هذا النحو.

- وأخيرًا، فإن قيمة أية معلومة لا تكمن في ذاتها قدر ما تكمن فيما تحدثه من تغييرات في قيمة المعارف الأخرى التي تتعلق بها. المعلومات المبعثرة غير المنتظمة في إطار فرض أو نظرية تعوزها القيمة، إلى أن توظف على هذا النحو. هذا سياق آخر تستبان فيه قيمة العلم، الذي يعمل دومًا على انتظام معارف البشر المتناثرة في أطر نظرية تعين على الفهم.

يبقى إذن أن نتعرف على مفهوم المنهج العلمي ودوره في تكريس عقلانية النشاط العلمي، وأن نثير بعض التساؤلات المتعلقة بطبيعة هذا النهج، وعلاقته بأساليب البحث العلمي المختلفة، وبهوية من يحق له وضع خطوات مثل هذا المنهج. هذه هي المهام التي سوف نقوم بها في الفصل التالي من هذا الكتاب.

الفصل الثامن

8

طبيعة المنهج العلمي

تعريف المنهج العلمي

أسلفنا في الفصل السابق أن المنهج العلمي أداة العلم في تحقيق مقاصده. هذا يعني، من جملة ما يعني، أن الحديث عن النشاط العلمي لا يكتمل إلا بالحديث عن نهجه، خصوصًا بحسبان أنه نشاط قابل للتميز الوظيفي والمنهجي. أيضًا، فإنه يعني أن تشكيل وعي علمي إنما يرتهن بالدراية ببعض القضايا التي يثيرها مفهوم المنهج العلمي، قضايا من قبيل طبيعة هذا النهج، هوية واضعه، إمكان تطبيقه في العلوم الإنسانية، والمخاطر التي تواجه تطبيقه.

ولأن الأدوات إنما تعرّف بوظائفها، قد نقول بوجه عام إن المنهج العلمي هو الأداة التي يستخدمها العلماء في تحقيق غايات العلم. الاشتقاق اللغوي للفظة "منهج" يعزز هذا الفهم. ذلك أن كلمة "المنهج" ترادف لغةً "الطريق الواضح"، وهذا قد يبين أن المنهج يكون علميًا إذا كان يشكل السبيل الواضح الذي يسلكه العلماء في سعيهم المتواصل لتحقيق أهداف العلم.

غير أن هذا التعريف يتضمن دورًا منطقيًّا، بمعنى أنه يشتمل على لفظة لا سبيل لتعريفها إلا بمعرفة اللفظة المراد تعريفها أصلًا. لكي نعرف ماهية المنهج العلمي، يتعين علينا وفق التعريف المطروح أن نعرف هوية العلماء الوارد ذكرهم فيه. لكن العالم بالتعريف هو الشخص الذي يروم تحقيق أهداف العلم ويتبنى في تحقيقها منهج العلم. ليس كل من مارس العلم عالمًا؛ فثمة من يدّعي أنه عالم دون أن يكون أهلًا لذلك، إما لأنه يروم تحقيق أهداف غريبة عن العلم أو يوظف في تحقيق أهداف العلم مناهج لا تمت له بصلة. وفق ذلك، فإن التعريف المطروح إنما يقرر في واقع الأمر أن المنهج العلمي هو السبيل الواضح الذي يسلكه من يروم تحقيق أهداف العلم ويوظف في تحقيقها المنهج العلمي، وهذا تعريف يعاني من دور منطقي صريح.

نستطيع تجنب هذا الدور بإقرار أن المنهج العلمي مجموعة من الخطوات العامة التي يتعين على كل ممارس للنشاط العلمي اتخاذها

في محاولته تحقيق غايات هذا النشاط. غير أن هذا الحكم، وإن ظل صحيحًا بذاته، لا يعرف المنهج العلمي تمامًا، فهو يخفق في تحديد دور تلك الخطوات في تحقيق هذه الغايات. بكلمات أخرى، فإنه لا يحدد علاقة المنهج العلمي بأهداف النشاط العلمي، ويخفق من ثم في تحديد طبيعة هذا النوع من المناهج. غير أن التعريف التالي ينجز هذه المهمة:

يكون المنهج علميًا إذا كان يشكل أنجع السبل المتاحة في تحقيق غايات العلم[1]

هذا يعني أن علمية النهج إنما تقاس أساسًا بقدرته النسبية على تحقيق أهداف العلم. لاحظ بداية أن هذا التعريف يتجنب الدور المنطقي سالف الذكر، فهو لا يتضمن أية إشارة إلى ممارسي النشاط العلمي. إنه يركن فحسب إلى مفهوم غايات العلم التي سلف لنا تحديده. لاحظ أيضًا أن علمية المنهج وفق هذا التعريف لا ترتهن بتحقيق غايات العلم، بل تشترط فحسب أن يكون أفضل البدائل الممكنة في تحقيقها. هذا يتسق مع ما سلف أن أقررناه في معرض الحديث عن معرفية النشاط العلمي. لقد سبق أن أوضحنا أن العلم وإن ظل عاجزًا، بمقتضى محدودية شواهده، عن إنجاز أي فعل معرفي، فإنه الأحرص من غيره على هذا الإنجاز. بصياغة أخرى،

---

(1) الحصادي، نجيب، نهج المنهج، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، 1991م، ص 120-121.

فإن النشاط العلمي هو الأقدر على تفسير الظواهر لأنه يتبنى النهج الأنجع في تفسيرها. إن هذا التعريف لا يجعل علمية المنهج وقفًا على نجاحه الفعلي في تفسير الظواهر التي يتم تبنيه في دراستها، بل يقتصر على إقرار أن علمية المنهج وقف على قدرته النسبية، في ضوء البدائل المتاحة، على إنجاز تلك المهمة.

ثم لاحظ أخيرًا أن هذا التعريف يتشابه في فحواه مع تعريف السلوك العقلاني، وهذا ما يجعل النشاط العلمي نشاطًا عقلانيًّا. لقد سبق أن عرّفنا السلوك العقلاني بقولنا إن السلوك نسبة إلى جملة من البدائل المتاحة ونسبة إلى غاية يروم السالك تحقيقها يكون عقلانيًّا إذا كانت لدى السالك شواهد تدعم اعتقاده بأن ذلك السلوك أنجع من أي بديل آخر من تلك البدائل في تحقيق تلك الغاية. هكذا يتضح أن الجرم الذي يرتكبه من يفكر بطرق غير علمية لا يختلف من حيث النوع عن جرم من يسلك بطريقة غير عقلانية، وهكذا يعد المنهج العلمي سبيل العلم في تجسيد توجهاته العقلانية.

علاقة المنهج البحث العلمي بأساليب البحث العلمي

يتوجب عقد تمييز بين ثلاثة مفاهيم، غالبًا ما يتم الخلط بينها: منهج البحث العلمي (أو المنهج العلمي باختصار)، وأساليب البحث العلمي، والبحث العلمي نفسه. المنهج، أكان علميًّا أم غير علمي، مجرد مجموعة أفكار تتم صياغتها في جملة من القواعد العامة التي يتوجب تطبيقها من قبل ممارسي النشاط المعني. وكما ذكرنا،

فإن منهج البحث العلمي عبارة عن مجموعة من الخطوات العامة التي يتعين على كل عالم اتخاذها في محاولته تحقيق غايات العلم، والتي تتسم بكونها أنجع السبل المتاحة في تحقيق هذه الغايات.

أما أساليب البحث العلمي فطرائق بحثية بعينها تعتمد خطوات منهج البحث العلمي لكنها تختلف في طريقتها في تطبيق بعض خطواته. إنها أساليب مختلفة في تطبيق المنهج العلمي. وعلى وجه الخصوص، فإن أساليب البحث العلمي ترتبط بطبيعة موضوع الدراسة ومقاصدها الخاصة والسبل المتاحة في تحقيق تلك المقاصد، وتختلف من ثم باختلافها.

في المقابل، فإن البحث العلمي ليس مجموعة من الأفكار أو الطرائق البحثية بل ممارسة عملية تطبيقية، بمعنى أنه تحقيق عيني لأفكار المنهج العلمي، يتبنى أسلوبًا بحثيًا بعينه. إنه اتخاذ فعلي لخطوات المنهج العلمي في مجال تخصصي بعينه، استقصاء منظم يسترشد بقواعد المنهج العلمي، ويتبنى أسلوبًا بحثيًا محدّدًا، بغية تحقيق مقاصد خاصة من شأنها الإسهام في تحقيق غايات العلم العامة. على هذا النحو، تتعدد أساليب البحث العلمي بتعدد مجالات العلوم ومقاصدها، وتتعدد الأبحاث العلمية بتعدد المشاكل البحثية، فيما يظل المنهج العلمي المطبق فيها على حاله دائمًا، لا يتبدل ولا يعتد بأية طوارئ.

المنهج العلمي إذن، بقواعده الصورية العامة، واحد ثابت لا يتغير، في حين أن الأبحاث العلمية وأساليب البحث التي تطبق

وتسترشد بتلك القواعد متعددة ومختلفة في طبيعتها، رغم اتفاقها في الالتزام بذلك المنهج[1]. وبطبيعة الحال، فإن هذا إنما يلزمنا بصياغة قواعد منهج البحث العلمي صياغة شكلية عامة، بحيث يكون بمقدورها استيعاب الفروق التي تميز بين مختلف العلوم الإنسانية والطبيعية والشكلية، بقدر ما يكون في وسعها استيعاب الاختلافات التي تميز بين مقاصد الأبحاث العلمية التخصصية المختلفة.

المقارنة بالنحو العربي قد تفيد في توضيح الفروق بين مفاهيم منهج البحث العلمي وأسلوب البحث العلمي والبحث العلمي. حين يقر النحاة، على سبيل المثال، وجوب نصب المفاعيل، بمعنى لزوم نصب كل مفعول به أو فيه (ظرف الزمان وظرف المكان) أو لأجله، أو حين يقرون جر المضاف إليه والأسماء المجرورة، فإنه لا يكون في وسعهم إقرار وجوب النصب بالفتح، أو الجر بالكسر.

صحيح أن هناك ألفاظًا في العربية تنصب أو تجر على هذا النحو، لكن المفاعيل والأسماء المجرورة تختلف على نحو يحتم وجود سبل متعددة لاتخاذ تلك الحركة الإعرابية. وعلى وجه الخصوص، فإن جمع المؤنث السالم ينصب بالفتح ويجر بالكسر، كما أن المثنى ينصب ويجر بالياء، في حين أن طبيعة صيغة منتهى الجموع (التي تكون على وزن مفاعل ومفاعيل مثلًا) تقتضي نصبها وجرها بالفتحة دون تنوين (ما لم تكن مُعرّفة بأداة التعريف أو بالإضافة).

---

(1) المرجع السابق، ص 113-116.

وعلى نحو مماثل، حين يقر علماء المنهج العلمي وجوب اختبار ما يخمن العلماء من فروض، وهذه خطوة أساسية من خطوات هذا المنهج، فإنه ليس في وسعهم الإصرار على وجوب أن يتخذ الاختبار طابعًا تجريبيًّا؛ لأن من شأن هذا أن يستلزم لاعلمية تخصصات نقر بداهة علميتها (تخصصات من قبيل علم الفلك وكثير من العلوم الإنسانية).

يسري هذا حتى على المجالات العلمية التي لم يكن يتسنى فيها التجريب في العصور الغابرة. ليس من المناسب مثلًا اتهام علمائنا الأوائل بعدم اتباع قواعد المنهج العلمي في علم الطبيعة، لكونهم لم يقوموا بضبط متغيرات الظواهر التي قاموا بتفسيرها ضبطًا محكمًا؛ لأن هذا الاتهام يغفل السبل المتاحة في زمانهم.

إن هذا الاتهام ينطوي على ما يُعرف بالمفارقة التاريخية، ويوصف أحيانًا بالشوفونية الزمنية (تقويم إنجازات الماضي من منظور الحاضر). هذا على وجه الضبط هو مفاد القول بوجوب أن تقوّم الأساليب العلمية في سياقاتها التاريخية. لنا أيضًا أن نتخيل أن يطور العلماء في المستقبل طرائق بحثية أكثر نجاعة من التجريب، ولنا أن نقر أن التجريب لن يعود آنذاك أسلوبًا بحثيًّا يناسب حتى العلوم الفيزيائية.

القيام ببحث علمي شبيه بالقيام بجر أو نصب كلمة بعينها. حين ننطق كلمتي «محاريب» و«قدور» في سياق الآية الكريمة «ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه ما يشاء من محاريب وتماثيل

وجفان كالجواب وقدور راسيات»، فإننا ملزمون بجرهما. يناظر هذا القول بأننا حين نتناول مشكلة ما بطريقة علمية، ونخمن فرضًا يسهم في حلها، يتوجب علينا تطبيق المنهج العلمي الذي يستوجب اختبار هذا الفرض بغية التحقق من صدقه. كون "محاريب" تتخذ صيغة منتهى الجموع، إنما يلزمنا بجرها بالفتح دون تنوين، خلافًا لكلمتي "جفان" و"قدور" اللتين تجران بكسرة منونة.

يناظر هذا قولنا بأننا حين نحاول تفسير ظواهر طبيعية جامدة يتوجب علينا استخدام أسلوب إمبيريقي يعتمد الملاحظة والتجريب. هذا هو الأسلوب الذي يليق بتفسير مثل هذه الظواهر، في الوقت الراهن على أقل تقدير. لو كانت المشكلة تاريخية، لكان أجدر بنا تطبيق أسلوب مغاير.

وأخيرًا، فإن فعل نطق كلمة "محاريب" وكلمة "قدور"، وكذا شأن فعل نطق كلمتي "جفان" و"قدور"، في سياق تلك الآية إنما يناظر فعل تناول مشكلة بعينها باستخدام أسلوب بحثي يناسبها. يتوجب أن يسترشد هذا التناول بقواعد المنهج العلمي العامة، وأن يتبنى أسلوبًا بحثيًا بعينه. غير أن البحث العلمي نفسه ليس منهجًا علميًا، ولا أسلوبًا بحثيًا، بل كينونة من نوع مختلف. إنها تطبيق فعلي لقواعد المنهج العلمي، يسترشد بهذه القواعد ويتخذ من أسلوب بحثي بعينه أداة في التطبيق.

يمكن أيضًا توضيح علاقة المنهج العلمي بأساليب البحث العلمي والبحث العلمي على النحو التالي. قد نجادل بأن هناك

قانونًا يقضي بتحرك الحيوان، فكل الحيوانات تتحرك، طلبًا للغذاء أو المأوى، أو هربًا من مصادر الخطر، أو بغية الترويح عن النفس أو تلبية لبواعث فضولية. وخلافًا للنبات، الحيوان الذي يبقى ثابتًا في مكانه طيلة عمره، إنما يقصر في عمره؛ إذ لن يعيش طويلًا، سوف يتضور جوعًا، أو يلبي حاجة حيوان آخر يتضور جوعًا.

غير أن طرق مختلف الحيوانات في الحركة مختلفة، فمنها ما يمشي (على أربع أو على اثنين)، ومنها ما يطير بجناحيه، ومنها ما يسبح بزعانفه، ومنها ما يزحف على بطنه. المنهج العلمي شبيه بذلك القانون العام، وأساليبه شبيهة بهذه الطرق المختلفة، أما البحث العلمي فشبيه بحركة أي كائن بعينه.

البحث العلمي طائفة من السلوكيات المقننة التي تطبق وتتبنى في ذلك أسلوبًا بعينه، تمامًا كما أن حركة أي إنسان مجموعة من السلوكيات التي تطبق قانون الحركة العام وتتخذ من أسلوب تحريك القدمين أسلوبًا في الحركة. الطفل بحكم طور نموه المبكر، والمعاق بحكم إعاقته، والمسن بحكم عجزه، إنما يلتمسون سبلًا أخرى للحركة. هذا شبيه بقولنا إن الأبحاث الإنسانية، بحكم طبيعتها الخاصة وما تواجه من معوقات، تلتمس سبلًا بحثية مغايرة لتلك التي تطبقها علوم أخرى (ربما تكون أكثر نضجًا أو قدرة على التحكم في متغيراتها).

ليس هناك إذن ما يسمى بالمنهج التاريخي أو الوصفي أو التجريبي أو السببي المقارن، فهذه لا تعدو أن تكون أساليب مختلفة في تطبيق قواعد منهج علمي واحد ثابت.

فضلًا عن ذلك، فإن تعدد أساليب البحث لا يرتبط بالسبل التي تناسب مختلف المجالات العلمية فحسب بل يرتبط أيضًا بالمقاصد الخاصة التي يعنى الباحث بتحقيقها. قد يطرح الباحث فرضًا لمجرد وصف قطاع من الظواهر، دون أن يعنى بتفسيرها، ولذا يتعين أن يختبر فروضه في ضوء هذا المقصد الخاص. وقد يود البحث في العلاقات السببية القائمة بين نوعين من الظواهر، الأمر الذي يلزمه باتباع أسلوب بحثي مختلف.

غير أنه يتوجب في جميع الأحوال أن تندرج مقاصده في إطار تحقيق غايات العلم، فقيمة الأبحاث الوصفية والدراسات الاستكشافية إنما تكمن في كونها تعين على إجراء أبحاث سببية، كما يتوجب عليه دومًا تطبيق إرشادات المنهج العلمي العامة، فعلمية بحثه تظل رهنًا بتطبيقها.

يقر وتني أن البحث العلمي "استقصاء دقيق يهدف إلى اكتشاف حقائق وقواعد عامة يمكن التحقق منها مستقبلًا"[1]، فيما يعرفه هولي على أنه "وسيلة للدراسة يمكن بواسطتها الوصول إلى حل مشكلة محددة عن طريق التقصي الشامل والدقيق لجميع الشواهد والأدلة التي يمكن التحقق منها والتي تتصل بهذه المشكلة"[2].

---

(1) عليان، ربحي مصطفى، وعثمان محمد غنيم، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2000م، ص 17.

(2) المرجع السابق.

أيضًا، ثمة من يُعرّف المنهج العلمي على أنه "أسلوب للتفكير والعمل يعتمده الباحث لتنظيم أفكاره وتحليلها وعرضها، وبالتالي الوصول إلى نتائج وحقائق حول الظاهرة موضوع الدراسة"[1]. نستطيع وفق تعريفنا السابق تقويم مثل هذه التعاريف، غير أننا سوف نترك هذه المهمة للقراء.

يلزم عما سبق ذكره من تمييزات أنه لا مبرر للتشكيك في علمية بعض التخصصات الإنسانية والاجتماعية لمجرد أنها لا تطبق أساليب علم الفيزياء البحثية. إخفاق مثل هذه التخصصات في ضبط متغيرات الظواهر التي تدرس والتحكم فيها ومداولتها لا يعني بذاته إخفاقها في تطبيق المنهج العلمي. ذلك أن المنهج العلمي إنما يقتصر على إقرار وجوب اختبار الفروض بأنجع السبل الممكنة، ولا يحدد أسلوبًا بعينه في اختبارها. أيضًا، لا مدعاة إلى استحداث مناهج خاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، فتعقد الظواهر البشرية إنما يحتم اتباع أسلوب بعينه في البحث، ولا يستوجب استحداث مثل هذه المناهج أو الأساليب.

واضع المنهج العلمي

تكونت فكرة المنهج بالمعنى الاصطلاحي المتعارف عليه بدءًا من القرن السابع عشر على يد فرنسيس بيكون[2]. غير أن هذه

---

(1) المرجع السابق، ص 33.

(2) بدر، أحمد، أصول البحث العلمي ومناهجه، الطبعة التاسعة، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1996م، ص 34.

الفكرة تثير السؤال عن هوية واضع المنهج العلمي، وهي مشكلة أثيرت في أواخر القرن التاسع عشر، بعد أن وضعها في شكلها الحاسم كلود برنارد[1]. والسؤال هو: من الذي يضع خطوات المنهج، أتراه العالم أم الفيلسوف؟ وما الذي يعطيه الحق في وضعه وفرضه على العلماء في مختلف التخصصات؟ للمرء أيضًا أن يتساءل عن المعايير التي يتوجب أخذها في الحسبان حال وضع مثل هذا المنهج.

تاريخيًا، لم يتم وضع المنهج العلمي دفعة واحدة، بل كانت هناك إسهامات أعان كل منها بنصيبه على توضيح الرؤية، إلى أن أصبح يُعبّر عن هذا المنهج في طائفة محددة من الخطوات سوف نأتي لاحقًا على ذكرها. ولكن، بغض النظر عما حدث تاريخيًّا، يظل السؤال حول هوية من يحق له وضع خطوات المنهج العلمي قائمًا.

ذلك أننا لا نعدم من تحدّثه نفسه باستحداث تغييرات جوهرية في تلك الخطوات أو بالدعوة إلى استحداث مناهج بديلة. فضلًا عن ذلك، ثمة من يرى أن المنهج العلمي الذي يتحدث عنه علماء المناهج ليس هو المنهج المطبق فعلًا من قبل الكثيرين من العلماء، وأن الإخفاق في تطبيقه لم يؤثر في تحقيق غايات العلم (وهذا هو موقف توماس كون). كل هذا إنما يستوجب الإجابة عن الأسئلة سالفة الذكر.

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العمي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م، ص 7.

المناهج عند برنارد لا تدرس نظريًا في شكل قواعد عامة يفترض أن يطبقها العلماء بل تتكون داخل المعامل، معابد العلم الحقيقية على حد تعبيره. ذلك أنه محتم أن تختلف عمليات البرهنة باختلاف العلوم، فروح صاحب التاريخ الطبيعي ليست بعينها روح صاحب علم وظائف الأعضاء، وروح الكيمياء ليست روح الفيزيائي[1].

غير أن برنار هنا إنما يتحدث عما أسميناه بأساليب البحث العلمي، في حين أن السؤال المطروح يتعلق بالمنهج العلمي على وجه العموم. صحيح أن أساليب البحث العلمي قد تختلف من علم إلى آخر، لكن هذا بذاته لا يحول دون وجود خصائص متفق عليها تُشكّل ما يمكن وصفه بالمنهج العلمي.

في المقابل، يؤكد عبد الرحمن بدوي عجز العالم المتخصص عن تبيان الروابط الجامعة والاتفاقات المشتركة بين مختلف ميادين العلم، ويدعو إلى قيام الفيلسوف غير المتخصص في علم بعينه باستقراء تلك الروابط والاتفاقات بغية استخلاص خطوات المنهج العلمي[2].

إن بدوي هنا يتحدث صراحة عن المنهج العلمي، بقوالبه الصورية العامة، لكنه يغفل تمييزًا آخر كنا قمنا بعقده بين العلم كما

---

(1) المرجع السابق، ص 117.

(2) المرجع السابق.

يمارس والعلم كما ينبغي أن يمارس. إنه يطلب منا الاعتداد بأساليب البحث التي يعتمدها ممارسي العلم، أي قبولها على علاتها، والحفاظ على ما هو مشترك بينها، مفترضًا دون وجه حق أن كل من مارس العلم أهل لممارسته.

بكلمات أخرى، فإن بدوي يغفل الصبغة المعيارية التي يتخذها حديث علماء المنهج، فهم ليسوا معنيين برصد ما اتفق عليه ممارسو العلم، بل معنيون بطرح تصور نموذجي للمنهج العلمي يمكن توظيفه في رصد أية انحرافات قد ترتكب. هذا على وجه الضبط ما جعلنا نعرّف المنهج العلمي وفق علاقته بغايات العلم، لا وفق مقاصد العلماء.

في تقديرنا أن هوية واضع المنهج العلمي إنما تحددها القدرة على الإيفاء باستحقاقات تعريفه. بكلمات أخرى، الشخص الذي يحق له وضع المنهج العلمي هو القادر على إثبات أن اتخاذ خطوات بعينها يشكل أنجع السبل في تحقيق غايات العلم (فهذا هو تعريفنا للعلم).

تاريخيًّا، عني الفلاسفة خصوصًا بتأدية هذه المهمة، ربما بحكم شمولية اهتماماتهم، ولعلهم بمقتضى القدرات التجريدية التي يتميز بها النشاط الفلسفي الأقدر من غيرهم على تأديتها.

خطوات المنهج العلمي

يمكن بوجه عام تحديد خطوات المنهج العلمي على النحو

الوارد أدناه. غير أنه يتوجب دومًا، قبل الشروع في إجراء أي بحث علمي، البدء باختيار أسلوب بحثي بعينه في تطبيق هذه الخطوات، يناسب مقاصد الدراسة وطبيعة الظاهرة المراد دراستها.

1. تحديد المشكلة وصياغتها. يمثل اختيار مشكلة البحث مرحلة حاسمة في إجراء أي بحث علمي. سوف نفصّل لاحقًا في الاعتبارات التي يتوجب أخذها في الحسبان إبان القيام بهذه المهمة، لكننا نشير هنا إلى أن اختيار المشكلة يتبع الشعور بها بوصفها مدعاة للحل ويسبق مرحلة تحديدها. قد تكون المشكلة صادفت الباحث شخصيًا، وقد تكون مشكلة أثارتها ظاهرة حدثت على نحو غير متوقع من قبل النظرية السائدة في المجال البحثي المعني، أو أثارتها أبحاث سابقة دون أن تولّها عناية كافية. الراهن أن مبررات الاهتمام بمشاكل بحثية بعينها لا حصر لها، كما أن المنهج العلمي لا ينطوي على قواعد تمكّن من العثور على مشاكل جديدة بالبحث والتقصي.

هكذا تشكل خبرة الباحث المتمرس الشخصية، والنظريات القائمة، والدراسات السابقة، مصدرًا خصبًا للمشاكل البحثية. وبطبيعة الحال، يتوجب أن تقع المشكلة المختارة ضمن مجال

تخصص الباحث وأن تناسب قدراته العلمية، كما يتعين أن تكون على قدر كافٍ من العمومية، بحيث لا تكون حبيسة عينات صغيرة، الأمر الذي يقلل من أهمية ما تخلص إليه من حلول.

عقب القيام باختيار مشكلة البحث، وتحديدها بشكل عام، بالإفادة خصوصًا من أدبياتها السابقة، يتوجب العمل على صياغتها صياغة دقيقة. ليس بمقدورنا هنا إقرار أكثر من هذا؛ إذ أن استحقاقات مثل هذه الصياغة الدقيقة إنما تختلف باختلاف الأسلوب البحثي الذي يتم اختياره. غير أن الدقة تظل مطلبًا مهمًّا، فهي تُعبّر عن إحدى الخصائص التي تميز الطريقة العلمية في التفكير.

يتوجب أيضًا أن نشير إلى أن البحث قد لا تكون له مشكلة أصلًا، فقد تكون مقاصده وصفية صرفة، كأن يعنى فحسب برصد ظاهرة ما في وضعها الراهن، بحيث يخلص إلى معلومات قد تفيد منها دراسات أخرى تجرى في المجال نفسه. قد يعنى البحث مثلًا بتحديد نسبة من يحرص على الإطلاع على الصحف اليومية من موظفي الدولة، أو بتحديد نسبة الأمية بين الإناث في إحدى الإمارات، وقد يجري دراسته على عينة ينتقيها وفق معايير يقرها المنهج العلمي، دون أن يهدف من وراء ذلك الخلاص إلى أية علاقات سببية.

أيضًا، قد يقوم عالم بإجراء دراسات على تربة سطح المريخ، بغية التعرف على خصائصها، دون أن يعمد من وراء ذلك إلى

التحقق من أية فروض تتعلق مثلًا بوجود كائنات حية في ذلك الكوكب. قد تكون مثل هذه الدراسات مفيدة لأبحاث لاحقة، وقد تكون قيمتها كبيرة خصوصًا في المجالات البكر، رغم أنها لا تعنى بمشاكل بعينها، وإن أسهمت في إثارة الكثير منها.

2. اقتراح الحل (صياغة الفرض). بعد صياغة المشكلة صياغة دقيقة، يتعين أن يشرع الباحث في جمع بعض المعلومات التي يبدو أنها سوف تعين على حلها، وتتبع بعض العلاقات التي قد تكشف النقاب عن مفتاح الصعوبة.

عقب ذلك، تأتي مرحلة اقتراح حلول أو فروض مؤقتة يتوقع الباحث أن تسهم في الحل. الفروض مجرد تخمينات مبدئية يصوغها الباحث ويتبناها بشكل مؤقت لوصف أو تعليل ما يلحظ من ظواهر. ولأن الفروض بذاتها، لا تختبر مباشرة، بل تختبر عبر اختبار مترتباتها، يتوجب إتمام هذه العملية قبل الشروع في تنفيذ الخطوة التالية.

تحديد مترتبات الفرض (أي نتائجه التي تلزم عنه) مسألة استنباطية صرفة. هذا يعني أن علاقة أي فرض بأي من مترتباته علاقة ضمان؛ إذا صدق الفرض، صدقت مترتباته. إذا كان الفرض يقر أن تناول الدهون يسهم في ارتفاع ضغط الدم، فإن التحقق منه إنما يتم عبر التحقق من درجة الضغط ونسبة الدهون عند عينه بعينها من الأفراد، ومقارنة متوسط درجات ضغط من يسرف منهم

في تناول الدهون بمتوسط ضغط من يبدي حرصًا شديدًا في تناولها. إذا كان الفرض صادقًا، لزم أن يصدق على تلك العينة. ولكن لاحظ أننا لا نستطيع اختبار الفرض نفسه، بل نقتصر على اختبار مترتباته (ما يقره الفرض نسبة إلى عينة بعينها). الحال أن اللجوء إلى عينات إنما يعبر عن العجز عن القيام باختبار الفرض.

وكما سلف أن أقررنا، فإن جمع المعلومات في غياب يستهدى به عملية شبه مستحيلة.

حتى في حالة الدراسات التي لا تنطوي على مشاكل بحثية، يتوجب أن تكون هناك موجهات تعين على تقني عملية جمع المعلومات.

3. جمع البيانات واختبار الحل (أو الفرض) المقترح.
يتوقف نوع الاختبار المفترض إجراؤه في هذه الخطوة على أسلوب البحث الذي تم اختياره، والغاية المرجو تحقيقها من الدراسة المعنية. الدراسات الوصفية مثلًا، بما تشتمل عليه من أبحاث وصفية مسحية، وأخرى استكشافية، وثالثة تطويرية، تقتصر على استهداف معرفة الوضع الراهن للظواهر التي تشكل موضع الدراسة، ولذا فإن سبل اختبار فروضها يختلف اختلافًا جوهريًا عن سبل اختبار الأبحاث التجريبية التي تعنى برصد علاقات سببية. في

سياق مثل هذه الأبحاث، يقوم التجريب بـدور فاعل، ويتم تحديد متغيرات الظواهر عـلى نحـو يسمح بضبطها ومـداولتها. وكـما أسـلفنا، فـإن بعض مثل هذه الدراسـات الوصـفية لا تـشمل أصلًا على أية فروض يفترض اختبارها.

وبطبيعة الحال، فإن عملية اختبار ما سبق اقتراحه من فـروض إنما تتطلب القيام بجمع البيانات وفق أسلوب يليق بتلك العمليـة، وهذا أمر سوف نفصّل فيه لاحقًا. يكفي هنا أن نـشير إلى أن هنـاك تقنيات مختلفة ومتباينة لتحقيق هذه الغاية.

نشير أيضًا إلى أنه في حين أن العلاقـة بـين الفـرض ومترتباتـه علاقة استنباطية، فإن العلاقة بين صدق المترتبات وصدق الفـرض علاقة استقرائية. بكلمات أخرى، رغم أن صـدق الفـرض يـضمن صدق مترتباته، فهي تلزم عنه منطقيًا، فإن صدق مترتبات الفـرض لا يضـمن بذاته صدق الفرض. إذا صح ما يقره الفرض عـن عينـة بعينهـا، فـإن هـذا لا يـضمن في أفـضل الأحـوال سـوى أرجحيـة صحته. هذا هو مفاد خاصية الظنية التي أسلفنا أنها تميز العلم.

4. استنباط النتائج. هذه هـي الخطـوة الأخـيرة مـن خطوات النهج العلمي، وفيها يتم تحديد النتائج التي خلص إليها البحث، وتستبان قيمـة الجهـد الـذي بـذل في إعـداده. وبطبيعـة الحـال، فـإن النتائج التي يخلص إليها الباحث تتوقف أساسًـا

على الغاية التي استهدفها من دراسته، فقد تقتصر على وصف الظاهرة، وقد تروم تفسير تلك الظاهرة، بل إنها قد تستهدف وضع حلول عملية لمشكلة قائمة.

أيضًا، فإن قدر الثقة في هذه النتائج إنما يتوقف على الصرامة التي مورست في سياق تطبيق الخطوة السابقة، أي يرتهن بقوة الشواهد والأدلة التي تسنى جمعها إبان مرحلة اختبار الفرض. أما في حالة الأبحاث التي لا تنطوي على فروض أصلًا، فقد تأتي النتائج في صيغة تشخيصات لحالات فردية، أو توجيهات بخصوص المشاكل البحثية الأجدر بالاهتمام.

وكما نلحظ من صياغة هذه الخطوات، فقد تم التعبير عنها بشكل يمكن من استيعاب مختلف الفروق التي تميز بين العلوم، وتلك التي تميز بين المقاصد البحثية الخاصة والأساليب البحثية المتباينة. ورغم اليسر الذي يبدو عليه تطبيق تلك الخطوات، إلا أن القيام بها على الوجه المفترض يتطلب حرصًا شديدًا ودربة فائقة. الحال أن صياغتها وترتيبها على هذا النحو إن هو إلا نتاج تاريخ طويل من المحاولات المضنية التي بذلت منذ أن اضطلع الإنسان القديم بحل أول مشكلة صادفته[1].

---

(1) الحصادي، نجيب، نهج المنهج، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، 1991م، ص 122-125.

فضلًا عن ذلك، فإن صياغة تلك الخطوات إنما تعمل على تكريس التميز الذي سبق لنا عقده بين النشاط العلمي والتقنية. ليس في خطوات المنهج العلمي ما يلزم بتوظيف ما خلص إليه الباحث في تحقيق أية مقاصد عملية. صحيح أن تحقيق مثل هذه المقاصد قد يكون من ضمن غايات الباحث، لكن لا شيء فيما يبدو يلزمه بذلك.

تطبيق المنهج العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية

لم تصب العلوم الإنسانية والاجتماعية من التقدم والدقة، فيما يقر زكي نجيب محمود، نصيبًا يعادل ذلك الذي ظفرت به العلوم الطبيعية، فأغرى هذا التأخر فريقًا من الناس بالتردد في جعلها تشارك العلوم الطبيعية في منهج واحد، وبإقرار حاجتها إلى تبني أساليب خاصة. ورغم أن هذا العرض لموقف البعض يخلط بين المنهج العلمي وأساليبه، إلا أنه يظل يُعبّر عن إشكاليات خاصة تعاني منها العلوم الاجتماعية[1].

لا أحد ينكر الصعوبات التي تواجه البحث في الإنسانيات. نذكر من ضمن هذه الصعوبات: كثرة المفاهيم الكيفية الغامضة وصعوبة تكميمها، تعقد المواقف الإنسانية الناجم بدوره عن تداخل مؤثرات ومتغيرات يصعب ضبطها، صعوبة التجريب على

---

(1) محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961م، ص 303.

الإنسان، لأسباب أخلاقية صرفة، الفروق الفردية التي تحول دون التعميم، كون الباحث جزءًا من الظاهرة التي يقوم بدراستها، ما يحتم شعوره إياها بميول وأهواء تفرضها الثقافة التي ينتمي إليها ويقلل من فرص اتخاذ مواقف موضوعية، والتغير المستمر الذي يطرأ على الظواهر الاجتماعية. هناك أيضًا ما يمكن وصفه بمعوقات البحث في الإنسانيات خصوصًا في البلاد المتخلفة، من قبيل قلة الموارد الناجم بدوره عن التشكيك في جدوى ما يخلص إليه من نتائج[1].

على كل ذلك، فإن تلك الصعوبات لا تحول، من حيث المبدأ، دون تطبيق المنهج العلمي، وإن ألزمت تبني العلوم والأبحاث الإنسانية والاجتماعية أساليب بحثية خاصة. غير أن هذا الإلزام لا يقلل من شأن هذه العلوم، بل إنه لا يقتصر عليها دون غيرها، فحتى العلوم الطبيعية ملزمة بتبني أساليب بحثية خاصة. أما القول باستحالة تطبيق المنهج العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية فلا يعدو أن يكون تعبيرًا عن الخلط الذي حاولنا درأه عبر التمييز بين مفهومي المنهج العلمي وأساليب البحث العلمي.

أيضًا، ثمة مدعاة إلى استهداف غايات يتسنى للأساليب البحثية المتاحة لمثل هذه العلوم. يتعين مثلًا ألا يروم البحاث الإنسانيون والاجتماعيون مقاصد لا تتلاءم وقدرات الأساليب

---

(1) الخولي، يمنى طريف، مشكلة العلوم الإنسانية: تقنيتها وإمكان حلها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م، ص 96-98.

البحثية المتاحة لعلومهم، من قبيل تفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية على طريقة تفسير العلوم الطبيعية لظواهرها. غير أن هذا أيضًا يسري على العلوم الإنسانية والاجتماعية بقدر ما يسري على أي نوع آخر من العلوم.

ثمة من ينكر علمية الإنسانيات والاجتماعيات بالإشارة إلى أن طريقة التفكير فيها لا تتسم بأي من خصائص التفكير العلمي (الموضوعية، التكميم، التراكمية، ..). غير أنه تجدر ملاحظة أن الاختصاص بهذه الخصائص أمر نسبي، الأمر الذي يمكن من تفاوت التخصصات العلمية في درجة الاختصاص بها.

الأبحاث الإنسانية والاجتماعية أقل موضوعية وأقل قدرة على التكميم والتراكمية، لكن هذا قد يرجع إلى طبيعة الظواهر التي تقوم بتقصيها. ثم إن الأمر الذي يتوجب أن يستحوذ على اهتمامنا في هذا السياق إنما يتعين في السعي الدائم والمتواصل شطر مثل الموضوعية والتعميم والتراكمية، فبقدر نجاح مثل هذا السعي في تحقيق غايته، بقدر ما تكون طرائق التفكير في الأبحاث الإنسانية والاجتماعية أقرب إلى العلمية.

فضلًا عن ذلك، فإن السؤال الذي يتوجب طرحه في هذا السياق، ليس ما إذا كانت مثل هذه الأبحاث تجسد خصائص التفكير العلمي، بل ما إذا كانت هناك سبل أخرى، مغايرة لتلك التي تتبناها العلوم الإنسانية والاجتماعية، أقدر على تجسيد تلك الخصائص. ما إن تطرح المسألة على هذا النحو، حتى يتضح أن

أساليب البحث العلمي في مثل هذه العلوم إنما تجسد خصائص التفكير العلمي بأنجع السبل الممكنة، وهذا هو يكفي لضمان عقلانيتها.

ثمة من يُرجع تأخر العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى حداثة نشأتها، حيث يرون أن معظم مثل هذه التخصصات لم تنشأ إلا في القرن التاسع عشر، في حين أن تاريخ كثير من العلوم الطبيعية يرجع إلى قرون عديدة. غير أن هذا الحكم مؤسس على وهم يتوجب فضحه. فكما يقول إرنست نيجل، بدأت المؤسسات الاجتماعية في دراسة المجتمع والسلوك الإنساني في الفترة الزمنية نفسها التي بدأ فيها العلماء دراسة الظواهر الفيزيائية والبيولوجية[1].

أما القول بأن النظريات التي خلصت إليها تلك الدراسات لم تكن علمية بل كانت أقرب إلى أن تكون فلسفية، فإنما يُعبّر عن سوء فهم للمنهج العلمي، ولعله يُعبّر عما وصفناه سلفًا بالشوفونية الزمنية (تقويم إنجازات الماضي من منظور الماضي).

وأخيرًا، ثمة من ينكر إمكان دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية جملة وتفصيلًا لأنها لا تتكرر. غير أنه وكما يوضح كارل همبل، فإن ذلك يسري حتى على الوقائع الطبيعية.

---

(1) Nagel, E., The Structure of Science, Hackett Publishing Co., Cambridge, 1997, p. 447.

ليست هناك واقعة تتكرر أصلًا، أكانت طبيعية أم إنسانية. العلم إنما يعنى أصلًا بالاتفاقات المشتركة بين مختلف الوقائع، بصرف النظر عن طبيعة الأبحاث والتخصصات العلمية.

نخلص في النهاية إلى توكيد ما سلف أن أقررناه في معرض حديثنا عن الفروق بين المنهج العلمي وأساليب البحث العلمي: لا مبرر للتشكيك في علمية بعض التخصصات الإنسانية والاجتماعية لمجرد أنها لا تطبق أساليب علم الفيزياء البحثية. المنهج العلمي إنما يقتصر على إقرار وجوب اختبار الفروض بأنجع السبل الممكنة، ولا يحدد أسلوبًا بعينه في اختبارها. أيضًا، لا مدعاة إلى استحداث مناهج خاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، فتعقد الظواهر البشرية إنما يحتم اتباع أسلوب بعينه في البحث، ولا يستوجب استحداث مثل هذه المناهج أو الأساليب.

مخا ـر تطبيق المنهج العلمي

لا ترجع المخاطر التي سوف نأتي على ذكر بعض منها إلى قصور كامن في المنهج العلمي بل تتعلق أساسًا بسوء استخدامه. الراهن أن ارتباطها في هذا السياق بتطبيق المنهج العلمي إنما يتحدد في كون الباحث الذي يطبق هذا المنهج يتعرض غالبًا لمثل هذه المخاطر، وما عرضنا لها إلا بقصد توكيد الحاجة إلى الاحتراز منها.

مثال ذلك: قد يغفل الباحث بسبب حماسه المفرط لما عسى أن يكون عليه واقع ما يدرس من ظواهر وقائع لا تتسق وما يخلص

إليه من فروض، كما يحدث أن يقع الباحث إبان قيامه ببحثه في بعض الأغاليط. وبطبيعة الحال، فإن كل ذلك إنما يسهم في إعاقة عملية إجراء البحث على نحو سليم، ولذا يمكن اعتباره نوعًا من المخاطر التي تتهدد البحث إبان تطبيقه أيًا من أساليب المنهج العلمي. سوف نعنى خصوصًا بداية بأغاليط العلية، بحسبان أن غاية العلم إنما تتعين أساسًا في تفسير الظواهر (أي تعليلها)؛ غير أننا سوف نذكر أيضًا بعض الأغاليط الأخرى التي قد ترتكب أثناء تطبيق المنهج العلمي. ولكن دعونا نوضح ما نعنيه من الأغاليط.

يستخدم مصطلح «الأغلوطة» بمعاني مختلفة، لكنه يشير بوجه عام إلى الاستدلال الذي يعتوره خلل نتيجة لانتهاك بعض قواعد المنطق. على ذلك، فإن مفهوم الأغلوطة ليس مفهومًا منطقيًّا خالصًا، فرغم أنه يشترط في الأغلوطة أن تكون حجة فاسدة، ليست كل الحجج الفاسدة أغاليط. ثمة شروط أخرى يتوجب توفرها في الحجة الفاسدة كي تشكل أغلوطة، لكنها شروط تتعلق بمسائل يصعب تقنينها، من قبيل رواج الأغلوطة ويسر الوقوع فيها.

ومهما يكن من أمر، غالبًا ما يعتقد المرء الذي يرتكب أية أغلوطة أن مقدمات أغلوطته تضمن صدق نتيجتها، وغالبًا ما يرجع اعتقاده ذاك إلى صعوبة يلقاها في تمييزها عن حجة أخرى صحيحة، وقيامه بالخلط بينهما.

أرسطو هو أول عالم منطق صوري عني بصياغة قواعد

أساليب التفكير الصحيح، وهو أيضًا أول عالم منطق اهتم بتصنيف أساليب التفكير الخاطئ (الأغاليط). على ذلك، يرجع الفضل إلى أفلاطون، معلم أرسطو، في تجميع أمثلة على التفكير الخاطئ، وظف الأخير بعضًا منها في عملية التصنيف.

ولأن أفلاطون كان يعرض أمثلته على لسان اثنين من السوفسطائيين، توصف الأغاليط أحيانًا بالسفسطات. أيضًا، أسهم عديد من المناطقة في إعداد دراسات عن الأغاليط، ومن أهمهم: جون لوك، جون ستيوارت مل، جرمي بنثام، وآرثر شوبنهاور.

ولكن، ما الحاجة أصلًا إلى دراسة الأغاليط؟ ولماذا لا نكتفي بدراسة سبل التفكير الصحيحة؟ ولماذا كانت مسألة الأغاليط من أهم الموضوعات التي شغلت المناطقة منذ أقدم العصور؟

تتعين الغاية من تناول الأغاليط في الدراية بسبل تنكبها؛ وكما يقر أحد الفلاسفة، فإنه لا يكفي أن نقر أن العقل البشري قاصر، بل يتوجب إشعاره بقصوره، ولا يكفي أن يقال إن العقل عرضة للخطأ، بل يتوجب تبيان أخطائه. ولأن خير وسيلة لتفهم أية قاعدة هي أن نراها تخترق، فإن الدراية بالأغاليط تعين بدورها على الدراية بقواعد المنطق نفسها.

من منحى آخر، قد نحتاج أثناء دفاعنا عن آرائنا إلى تبيان الأخطاء المنطقية التي ركن إليها خصومنا في دفاعهم عن آرائهم التي نعارضها. إن قواعد المنطق الصوري (التي تمكن من الدراية بأساليب التفكير الصحيح) أشبه ما تكون بالخريطة التي تبين لنا

كيف نصل من نقطة إلى أخرى. غير أن أفضل الرحّالة قد يتوه، ومن المفيد لنا أن توضع علامات على الطرق التي لا تؤدي إلى أي مكان تنبئ بأنها طرق مسدودة.

هذا هو مفاد فكرة دراسة الأغاليط: تحديد العطفات التي يرجح أن يسلكها من يقوم بعمليات استدلالية. غير أن دراسة الأغاليط لا تغني بحال عن دراسة المنطق، تمامًا كما أن علامات الطرق المسدودة لا تغني عن الخرائط.

نشرع الآن في سرد بعض الأغاليط التي تتعلق خصوصًا بالاستدلالات العلية[1].

1 - أغاليط العلة المتوهمة (Non Causa Pro Causa)

هذه أكثر أغاليط الاستدلال على نتيجة تتعلق بالعلل شيوعًا. يصف البعض هذه الأغاليط على أنها استدلال على زعم مفاده أن شيئًا ما يشكل علة آخر، في حين أنه ليس كذلك، وهذا تأويل يتسق مع الاسم اللاتيني.

على ذلك، فإن اشتقاق علاقة علية خاطئة غالبًا ما يكون مجرد خطأ ناتج عن استدلال وجيه. ذلك أن كل الاستدلالات التي تخلص إلى إقرار علل استدلالات استقرائية. كي تكون الحجة العلية أغلوطة، يتعين أن تخترق قواعد الاستدلال الوجيه (الاستقرائي)

(1) هذه الأغاليط مستلة من كتاب قيد الطبع (منشورات جامعة قاريونس) نأتي فيه على ذكر وتحليل أكثر من ثمانين أغلوطة.

بطريقة مضللة. بكلمات أخرى، لا يشكل كل خلاص خاطئ إلى تحديد علة ما نعرض له من ظواهر أغلوطة، وإلا تضمنت كل الفروض الخاطئة التي خلص إليها العلماء عبر التاريخ أغاليط.

فهم الأغاليط العلية إذن يستوجب فهم طريقة عمل الاستدلال العلي، والسبل التي يمكن أن يعتريه الخطل وفقها. وفي هذا الخصوص، نلحظ أنه يمكن للنتيجة العلية أن تكون على أحد مستويين:

(أ) المستوى الفردي: أحيانًا نرغب في معرفة علة حدث بعينه، كما يحدث حين يبحث طبيب في علة مرض مريضه فيجري له فحصًا طبيًّا. الحوادث الفردية تسببها حوادث فردية أخرى، ولذا فإن النتيجة المرادة هنا تتخذ الصيغة : الحدث س سبب الحدث ص. وكما سوف نوضح، قد يحدث الخطأ في هذه الحالة نتيجة الخلط بين الارتباطات العارضة والارتباطات السببية. قد تحدث س حال حدوث ص، أو قبلها مباشرة، دون أن تكون سببًا لها. قد يكون حدوثهما معًا محض مصادفة، ولاستبعاد هذا الإمكان يتوجب أن نستدل وفق قانون علي، وهذا ما يحيلنا إلى المستوى الثاني من مستويات الاستدلال العلي.

(ب) المستوى النوعي: يتخذ القانون العلي أو السببي الصيغة: حوادث النوع س تسبب حوادث النوع ص. إننا لا نتحدث هنا عن علاقة سببية تقوم بين حدثين فرديين

بعينهما، بل نتحدث عن العلاقة السببية القائمة بين حالات نوعين من الحوادث. مثال ذلك، حين نقول إن التدخين يسبب سرطان الرئة، فإننا لا نتحدث عن واقعة تدخين فردية تسبب حالة سرطان رئة بعينها، بل نعني أن التدخين نوع من الوقائع يسبب نوعًا آخر من الوقائع، ألا وهو السرطان.

الأخطاء التي ترتكب في هذا المستوى تنجم هي الأخرى عن الخلط بين الارتباط العارض والارتباط السببي. قد يحدث نوعان من الوقائع في وقت واحد، وقد يحدث أن يتبع نوع ما نوعًا آخر دائمًا، دون أن تكون هناك علاقة سببية بينها.

تندرج تحت بند أغلوطة العلة المتوهمة الأغاليط التالية:

أ. **أغلوطة «أثناءه، إذن بسببه»** (Cum Hoc, Ergo Propter Hoc). تتخذ هذه الأغلوطة الصيغة التالية: حدثت الواقعتان (أو نوعًا الوقائع) س وص معًا، ولذا فإن س سببت ص. هكذا قد يستشهد أحد البحّاث على أن الضمان الاجتماعي يسبب الفقر بدراسة تبين أن أعلى معدلات الفقر في السنوات القليلة الماضية كانت في الدول التي ترصد أعلى ميزانيات للضمان الاجتماعي. غير أن مثل هذا التزامن لا يكفي وحده لإثبات علاقة علية بين الواقعتين. صحيح أنه كلما كان حجم حذاء الطفل أكبر، كانت قدرته على الكتابة أفضل، لكن هذا لا يعني أن كبر حجم القدم يجعل الكتابة عملية أيسر. الحال أن

ثمة حدثًا (أو نوعًا من الحوادث) ثالث هو المسؤول عن هذا الارتباط (نمو الطفل هو العلة المشتركة التي أدت إلى كبر حجم الأقدام ويسر فعل الكتابة).

من منحى آخر، قد يحدث أن ما نحسبه علة هو في واقع الأمر معلولًا. قد تبين الإحصاءات مثلًا أن هناك علاقة ارتباط إيجابي بين عدد حالات امتلاك أسلحة وارتفاع معدل الجريمة، وقد يغرينا ذلك باستنتاج أن امتلاك أسلحة هو الذي يسبب ذلك الارتفاع، رغم إمكان أن يكون العكس هو الصحيح. قد تثير معدلات الجريمة المرتفعة الرعب في أنفس المواطنين، فيشرعون في شراء أسلحة لحماية أنفسهم.

ب. **أغلوطة «عقبه، إذن بسببه»** (Post Hoc, Ergo Propter Hoc): تتخذ هذه الأغلوطة الصيغة التالية: حدثت ص مباشرةً عقب س، إذن س سبب ص. قد يقوم مشعوذ بعلاج شخص، فنستنتج أن العلاج فعال حين نجد أن ذلك الشخص شفي عقب علاجه. ولكن بحسبان أن كثيرًا من الأمراض تشفى دون علاج في نهاية المطاف، سوف يعتبر أي علاج فعّالًا وفق هذه الطريقة في التفكير. إن كون الديكة تصيح قبل الفجر، لا يعني أن الفجر إنما يطلع بسببها، كما أن ظهور بقع شمسية عقب كل أزمة اقتصادية تمر بها البلاد لا يعني أن الأزمات الاقتصادية تسببها.

2. **أغلوطة الانحدار شطر الوسط.** ثمة ظاهرة إحصائية تعرف

باسم «الانحدار شطر الوسط». يشير «الوسط» إلى المتوسط الحسابي لمتغير ما في مجموعة بعينها، في حين يشير «الانحدار» إلى القيمة التي ينزع المتغير إلى الاقتراب منها، بعيدًا عن القيمة الحدية. هكذا يشير «الانحدار شطر الوسط» إلى نزوع المتغير بعيدًا عن القيمة الحدية في اتجاه قيمة متوسطة.

اعتبر عينة أخذت من مجموعة ما. من المرجح أن تكون قيمة المتغير المعني بعيدة عن المتوسط. متوسط أطوال العينة مثلًا قد يكون بعيدًا عن متوسط أطوال المجموعة الكلية. إذا أخذنا عينة أخرى من المجموعة الكلية، من المرجح أن تكون قيمة المتغير في هذه العينة أقرب إلى المتوسط من قيمة متغير العينة الأولى. الراهن أنه كلما كانت العينة الأولى أبعد عن المتوسط، كان اقتراب العينة الثانية منه أكثر رجحانًا. هذا ما يعنيه الانحدار شطر المتوسط.

يعد المرض من أكثر مناسبات ارتكاب أغلوطة الانحدار شطر الوسط شيوعًا. غالبًا ما يلجأ الناس إلى العلاج حين يشتد بهم المرض، وحين يشفون، يعزون شفاءهم إلى أثر العلاج. هذا ما يجعل الناس يثقون أحيانًا في فعالية العلاج عبر الشعوذة. غير أن كثيرًا من الناس يشفون بصرف النظر عن تلقيهم أي علاج، وذلك بسبب الانحدار إلى المتوسط. بعض الناس يموتون عقب تلقيهم العلاج على أيدي مشعوذين، وهذا من حسن طالع المشعوذين؛ إذ أنه يعني أنهم لن يخبروا أحدًا عن فشل حيلهم. فضلًا عن ذلك، فإن الانحدار إلى المتوسط إنما يبين صعوبة الجزم بفعالية أي علاج. لا يكفي لإثبات فعالية العلاج تبيان أنه أدى إلى شفاء من عولجوا به.

3. **التعميم الطائش.** هذه هي أغلوطة التعميم المؤسس على عينات أصغر من أن تكون فرصها كبيرة في أن تكون ممثلة. إذا كانت المجموعة الكلية غير متجانسة، يتوجب أن تكون العينة كبيرة إلى حد يرجح أن تمثل تنوعها. في حالة المجموعة المتجانسة تمامًا، قد تكون العينة المكونة من فرد واحد كبيرة إلى حد كافٍ. رشفة واحدة من كوب الشاي تكفي لاختبار مدى حلاوة ما فيه.

وفق هذا فإنه يستحيل تحديد حد أدنى لحجم العنية. عوضًا عن ذلك، فإن حجم العينة يتوقف مباشرةً على تجانس المجموعة الكلية، فكلما كانت المجموعة أقل تجانسًا، توجب أن يكون حجم العينة أكبر. مثال ذلك: ينحو الناس إلى الاختلاف بخصوص مواقفهم السياسية، ولذا يتوجب على استفتاءات الرأي العام أن تؤسس على عينات كبيرة.

4. **أغاليط المماثلة.** تقوم براهين المماثلة على فكرة مقارنة موضوعات تنتمي إلى أنماط مختلفة، بحيث يتم الخلاص إلى تشابه نوعين من الأشياء في بعض الخصائص استنادًا على تشابه في خصائص أخرى. هكذا يعول العلماء على تشابه البشر مع الفئران في بعض الخصائص الفسيولوجية، ويستدلون من ذلك على تشابههما في خصائص أخرى تتعلق بفعالية أنواع بعينها من العلاج. غير أن التشابه قد يكون عارضًا، خصوصًا في حالة وجود فروق فردية بينة. علينا دومًا أن نتذكر أنه ليست هناك

مماثلة تامة، فثمة فروق بين أي شيئين، وأن هناك دوما بعض التشابه بين أي شيئين، مهما اختلفا. لاحظ أيضًا أن لهذه الأغلوطة علاقة بالمصادرة على مبدأ وحدة الطبيعة، وهو مبدأ يواجه - كما أسلفنا - صعوبات جمة خصوصًا في سياق العلوم الإنسانية.

5. **أغلوطة المقامر**. يجادل المقامر حين يرتكب هذه الأغلوطة على النحو التالي. حالفني الحظ عدة مرات هذا اليوم، ولذا فإنه من المرجح أن يحالفني في المرة التالية. وقد يجادل خلافًا لذلك بقوله إن حقيقة أن الحظ حالفه اليوم عدة مرات، إنما تقلل من فرص محالفته إياه مرة أخرى في اليوم نفسه. في الحالين، هناك سوء فهم لمبدأ الاستقلالية الإحصائية.

يكون الحدثان مستقلين إحصائيًّا إذا كان وقوع أي منهما لا يؤثر إحصائيًّا في وقوع الآخر. يرتبط هذا المبدأ بمفهوم السلسلة العشوائية على النحو التالي. ما يجعل السلسلة عشوائية هو استقلال أعضائها المتبادل إحصائيًّا. إذا رميت عملة متوازنة ووقعت العملة تسع مرات على النقش، فإن ما حدث غير محتمل إحصائيًّا. لكن حدوثه لا يؤثر في نتاج الرمية العاشرة؛ إذ يظل احتمال وقوعها على النقش يساوي نصفا. ذلك أن هذه الرمية، كأية رمية أخرى، مستقلة عن سائر الرميات.

كل مقامر يزعم أنه بمقدوره التنبؤ بنتاج مغامرته التالية وفق نتاجات مغامراته الأولى، إنما يرتكب الأغلوطة التي سميت على

اسمه. الراهن أن إمكان توظيف استدلالاته في الخلاص إلى نتائج متعارضة إنما يؤكد أنه يجادل بطريقة غير صحيحة.

6. **أغلوطة قناص تكساس.** سميت هذه الأغلوطة على قناص مفترض من ولاية تكساس (التي يشتهر أهلوها بالكذب) قام بإطلاق النار على لوحة كبيرة بطريقة عشوائية، ثم قام برسم دائرة حول المكان الذي تجمع به العدد الأكبر من الطلقات. تتخذ الأغلوطة الصيغة التالية. عدد حوادث النوع ص في المكان "م" في الوقت "و" أكبر مما أن يكون مصادفة. ثمة وقائع من النوع س في م في و. إذن س سبب ص.

ترتكب الأغلوطة حين نخلص إلى أن نتيجة مفادها أن تجمع وقائع بعينها ناجم عن سبب بعينه، وعادةً ما يكون السبب المتوقع ذات الواقعة التي تجمعت الوقائع حولها. غير أن هذا قد يحدث مصادفة، أي دون سبب. أيضًا، قد يكون هناك سبب آخر مغاير للذي تم استنتاجه. مثال ذلك: قد نستنتج أن انتشار السرطان في مكان ما ناجم عن التعرض لمواد كيميائية، في حين أنه قد يكون نتج عن انتقال عدواه من شخص ما إلى آخرين.

أما الآن فنشرع في سرد بعض الأغاليط التي لا تتعلق مباشرةً بالعلية، وإن ظل الباحث في مختلف العلوم عُرضة لارتكابها.

1. **أغلوطة السؤال المشحون.** هو سؤال يتضمن فرضًا باطلًا، أو محل شك، أو يصادر على المطلوب. السؤال «هل توقفت عن التدخين؟»، الذي قد يسأله باحث أعد استبانة حول نسبة

التدخين بين الشباب، إنما يفترض أنه سبق لك التدخين. إذا لم يسبق لك التدخين، فإن السؤال مشحون بافتراض باطل. ولأن هذا سؤال يلزم بإجابة مفادها «نعم» أو «لا»، فإما أن تقول «نعم»، وهذا يستلزم أنك كنت تدخن، لكنك توقفت عن ذلك، أو «لا،» وهذا يستلزم أنك مستمر في التدخين. في الحالين، يلزمك السؤال بإقرار أنك تدخن.

السؤال المشحون إذن سؤال لا سبيل للإجابة عنه مباشرةً دون الالتزام بشيء تنكره. وفق هذا، فإن الاستجابة المناسبة لمثل هذه الأسئلة إنما تتعين في رفض الإجابة أو رفض السؤال. يمكن أيضًا طلب إعادة صياغة السؤال بحيث يقسم إلى سؤالين (في مثالنا، «هل سبق لك التدخين؟»، و«إذا كان ذلك كذلك، فهل أنت مستمر فيه؟»).

ولأن السؤال ليس حجة، ولأن الأغلوطة حجة، فإن مجرد طرح سؤال مشحون لا يشكل أغلوطة. الأغلوطة إنما ترتكب حين ندافع عن طرح السؤال المعني بالقول إن أية إجابة عن سؤال يبدأ بكلمة «هل» إما أن تكون «نعم» أو «لا،» فهذا ما يقره مبدأ الوسط المرفوع، ونخلص إلى نتيجة مفادها إلزام المسؤول بالإجابة، بالاستناد على مقدمة باطلة تغفل إمكان أن يكون هناك وسط مرفوع بين القضايا المركبة.

صحيح أن القضية إما أن تكون صادقة أو باطلة، وأن الوسط بين هذين البديلين مرفوع، وأن الوسط مرفوع أيضًا بين القضايا

المتناقضة، لكن الإجابتين الممكنتين للسؤال المشحون ليستا متناقضتين. ثمة بديل ثالث للاستمرار في التدخين والتوقف عنه، ألا وهو عدم التدخين أصلًا. السؤال المشحون إذن وسيلة في التحايل على الآخرين تلزمهم بإقرار ما لا يقصدون إقراره. هكذا قد يسألك البائع بعد أن تستفسر عن سعر سلعة ما: «هل ستدفع نقدًا أو صكًّا؟»، رغم أنك لم تقرر أصلًا شراء أي شيء. لكن الإجابة عن السؤال تلزمك دون قصد بالشراء. يحدث أيضًا في الاستبانات أن يسأل الباحث أسئلة مشحونة، تلزم المفحوصين بآراء لا يقرّونها. أيضًا، هناك ما يُعرف بالسؤال الإنكاري الذي يفترض قضية قد تكون باطلة، من قبيل: «لماذا لا يرحب العرب بالمشاريع الخيرية التي تقوم بها الولايات المتحدة؟»، حيث يفترض أن هناك أصلًا مشاريع خيرية من هذا القبيل.

2. **أغلوطة رجل القش.** هذه واحدة من أكثر الأغاليط شيوعًا. عادةً ما يلجأ المحاورون في القضايا السياسية والأخلاقية والدينية إلى مثل هذه الأغلوطة. هنا يحاول المحاور دحض رؤية خصمه عبر اختلاق موقف ضعيف لا يقره الخصم والهجوم عليه. قد لا يكون هناك خلل في حجة المحاور، لكنه يخطئ الهدف. هذا يعني أن الأغلوطة لا تتعين في الحجة التي يعرضها، بل في الموقف برمّته. غير أننا قد نقول إن الانتقال من مقدمة مفادها دحض رؤية رجل القش إلى نتيجة مفادها دحض رؤية الخصم، إنما يشكل حجة غير صحيحة وإن بدت

صحيحة على نحو مضلل. مثال ذلك، قد يجادل المرء ضد رؤية خصمه التي تقر شرعية الإجهاض في ظروف بعينها، كما حالة تشكيل الجنين في أسابيعه الأولى خطرًا يهدد حياة الأم، بقوله إن الإجهاض سفك لحياة شخص، ومن ثم فإنه يشكل جريمة قتل تُحرّمها كل الشرائع السماوية.

3. **أغلوطة الفولفو**. هبك وددت شراء سيارة جديدة وأنك قررت أن تشتري فولفو لأنها اقتصادية ومتينة. تراجع تقارير كتبها مختصون وتتأكد من توفّر هذه الخصائص في سيارات الفولفو. تصادف صديقًا فتخبره عن عزمك شراء فولفو، فيقول لك: «لا بد أنك تمزح. لقد كانت لدى صهري فولفو، وقد تعطّل محركها بعد أن اختلط زيته بمائه، ثم اضطر إلى بيعها في أقل من سنة». فما يكون منك إلا أن تغير رأيك.

تحدث هذه الأغلوطة حين تجعلنا حيوية الواقعة المتذكر نخلص إلى المبالغة في قدر احتمالها.

ثمة نزوع لدى البشر للحكم على أرجحية الحدث باللجوء إلى حالة جاهزة أو يسهل تذكّرها. وكلما كان الحدث أسهل على التذكر، نفترض أنه أكثر احتمالًا. غير أن هذه الطريقة في التفكير تفضي كثيرًا إلى اتخاذ قرارات خاطئة. حين نشاهد حادثًا في الطريق، نشرع في القيادة بشكل حذر، ثم لا نلبث أن ننساه، فنسرع ثانية، كما لو أن ما نتذكر أرجح حدوثًا لمجرد كوننا تذكرناه. خبرات المرء الدينية قد تختلف عقب رجوعه من الحج (أو من مقبرة ودع فيها

أحد الأقارب)، حيث يقوى إيمانه ويكون أحرص على التقوى؛ إلى أن تذوي في ذهنه تلك التجربة الروحية، فيصبح أقل تمسّكًا بإقامة شعائر دينه.

3. **أغلوطة التعلل بالجهل**. هذه حجة على قضية تركن إلى عوز أدلة ضدها. إذا كانت لدينا أدلة على قضية، فإن لدينا مبررات لقبولها، لكن عوز الأدلة ضدها لا يشكل بذاته دليلًا عليها. يحدث أن نعرف من جداول رحلات شركات الطيران الجوية مواعيد الرحلات التي سوف تقوم غدًا. غير أن هذه الجداول لا تشتمل بطبيعة الحال على المواعيد التي لا تكون فيها رحلات تقوم بها تلك الشركات. ثمة افتراض متضمن مفاده أن الجدول كامل، بحيث يأتي على ذكر كل الرحلات المخطط قيامها. في هذه الحالة نستطيع أن نجادل بأنه بحسبان أن الجداول لا تشير إلى قيام رحلة في الساعة العاشرة غدًا، فإنه ليست هناك رحلة تقوم في ذلك التوقيت. يمكن أيضًا للمرء أن يجادل بأنه.لو كان متبنيًا لعرف أنه كذلك؛ ولأنه لم يعرف ذلك، فإنه ليس متبنيًا. في مثل هذه الحالات لا يتم ارتكاب الأغلوطة.

أما إذا جادلنا مثلًا بأنه بحسبان أن أحدًا لم يزعم بأن هذه الحقيبة التي وجدت في المطار حقيبته، فإنها لا تخص أحدًا، فإننا نرتكب أغلوطة الجهل. الجهل بما يشهد على س لا يعني ضرورة بطلانها، كما أن الجهل بما يشهد ضدها لا يدل على صدقها، ما لم

يكن لدينا ما يبرر الافتراض بأننا حصلنا على كل المعلومات المتعلقة (كما في حالة شركة الطيران). إذا كنت أعتقد أن الشخص الذي أمامي قد مسّه جن، فليس لي أن أدافع عن معتقدي بإحالة عبء البرهنة إلى من يشكك فيه، كأن أطلب منه إثبات أن الشخص المعني لم يمسّه جن. أن أقوم بذلك هو أن أرتكب أغلوطة الجهل.

4. **أغلوطة التركيب**. وهي قائمة على اعتقاد مفاده أن ما يسري على كل جزء من الأجزاء يسري ضرورة على الكل الذي يشكل مجموع هذه الأجزاء. كل ذرة من ذرات الجسم المادي لا تُرى بالعين المجردة، لكن ذلك لا يعني أن الجسم المادي لا يرى على هذا النحو. كون كل عضو من أعضاء اللجنة يرتدي نظارات، لا يعني أن اللجنة نفسها ترتدي نظارات.

5. **أغلوطة التقسيم**. عكس أغلوطة التركيب، وهي قائمة على اعتقاد مفاده أن ما يسري على الكل الذي يشكل مجموع الأجزاء يسري ضرورة على كل جزء منها. كون الهنود الحمر مهددين بالانقراض لا يستلزم أن هذا الهندي الأحمر مهدد به؛ كما أن كون البحر أزرق اللون لا يستلزم أن كل قطرة من قطراته زرقاء اللون.

6. **الأغلوطة الشخصية (ad hominem)**. ترتكب هذه الأغلوطة حين نجادل ضد رأي عبر الهجوم الشخصي على صاحبه، أو ندافع عن رأي عبر ذكر محاسن صاحبه. يروى أن عالمًا من أشياع نظرية التطور دافع، في حضرة بعض القساوسة، عن

هذه النظرية، فما كان من أحدهم إلا أن قال: "وهذا القرد الذي تزعم أنه جدك؛ أتراه جدك لأبيك أم جدك لأمك؟ أما عن نفسي، فإنه لا يشرفني أن يكون أيًا منهما قردًا". آنذاك، رد العالم بقوله، "أما أنا فلا يشرفني أن يكون جدي بشرًا يفكر بهذه الطريقة". في الحالين تم الهجوم على الرأي بالهجوم على صاحبه.

أيضًا، منع الحزب الشيوعي عام 1930م تدريس نظرية مندل في الوراثة بحسبان أن مندل راهب برجوازي. ليس في وسع المرء البرهنة على بطلان نظرية فرويد بالقول إنه يهودي، تمامًا كما أنه ليس في وسعه التدليل على صحة نظرية الحسن بن الهيثم بالإشارة إلى أنه عالم عربي.

7. **أغلوطة المسكوت عنه.** نعتقد أحيانًا أن القول إن بعض المحامين محتالون يلزم قائله بأن بعضهم ليس كذلك. منطقيًا، يمكن أن تصدق الأولى وتبطل الثانية، بمعنى أنه يمكن أن يكون بعض المحامين محتالون وأن يكون كلهم محتالين أيضًا. لكن هذا يعني أنه ليست هناك علاقة استلزام بين تينك القضيتين.

لفهم طبيعة هذه الأغلوطة، يتوجب أن نُفرّق بين الاستلزام المنطقي والاستلزام التحادثي. الاستلزام المنطقي علاقة بين قضيتين، أي بين المعاني التي تقرها جملتان. أما الاستلزام التحادثي فعلاقة بين حقيقة إقرار شخص ما لجملة وقضية ما. مثال ذلك: حين أقول إن اليوم هو يوم الأحد وإن السماء تمطر، فإن هذا القول

يستلزم أن السماء تمطر. في المقابل، فإن حقيقة إقراري أن السماء تمطر يستلزم تحادثيًّا أنني أعتقد أنها تمطر. لاحظ أن الجملة نفسها "السماء تمطر" لا تستلزم منطقيًا أي شيء بخصوص اعتقادي في صدقها.

وكما أوضح بول جرايس، ثمة قواعد تحكم الاتصال الفعال بين الناس. من بين هذه القواعد ألا يقول المرء إلا ما يعتقد في صدقه. ثمة قاعدة أخرى مفادها وجوب أن يقول المرء جملًا قوية بالقدر الذي يسمح به اتساقه مع قول الحق، بحيث لا يسكت عن شيء متعلق. هذا يعني أنه بالرغم من أن "بعض الساسة محتالون" لا تستلزم منطقيًا أن "بعض الساسة ليسوا محتالين"، حقيقة أن شخصًا أقر الأولى تستلزم تحادثيًّا إقراره الثانية. لو كان يعرف أن كل الساسة محتلون لقال ذلك (وفق ما تقر القاعدة الأخيرة).

تتعين أغلوطة المسكوت عنه في الخلط بين الاستلزام المنطقي والاستلزام التحادثي، حيث نعتقد أن "البعض يختصون بالخاصية س" تستلزم منطقيًا أن "البعض لا يختصون بالخاصية س"، في حين أنها لا تستلزمها إلا تحادثيًّا.

وأخيرًا، ثمة أغاليط صورية، بمعنى أنها أغاليط تتعلق بشكل القضايا، وتعاني من خلل منطقي استنباطي، وعادةً ما تناظر كل أغلوطة حجة استنباطية صحيحة يتم الخلط بينهما.

1. أغلوطة إثبات التالي (fallacy of afrming the consequent) هنا نستنتج مقدم الشرط (أي القضية التي تعقب أداة الشرط مباشرةً) استنادًا على ثبوت القضية الشرطية وثبوت تاليها (أي القضية التي تشكل جواب الشرط). مثال ذلك

إذا لم يكن الجو صحوًا، لن تستطيع آمنة رؤية الضفة الأخرى من النهر

لم تستطع آمنة رؤية الضفة الأخرى من النهر

لا بد أن الجو لم يكن صحوًا.

أو،

إذا كانت هناك نار، ثمة دخان

ثمة دخان

إذن، هناك نار.

نستطيع تبيان الخلل في هذه الحجة عبر طرح حجة مماثلة، أي تحتاز على الصورة المنطقية نفسها، يتضح فيها إمكان صدق المقدمتين وكذب النتيجة. مثال ذلك أن اغتيال المرء يستلزم موته، لكن حقيقة أنه مات لا تعني أنه تم اغتياله. حقيقة أن اغتيال المتهم شرط كافٍ لوفاته، وحقيقة أنه مات، لا تضمنان كونه تعرّض لعملية اغتيال.

بيان فساد الحجة الأخيرة، وبيان أنها تتخذ الصورة المنطقية نفسها التي تتخذها الحجة الأولى، إنما يبين فساد الحجة الأولى. من منحى آخر، فإن الحجة الأولى تشبه في صورتها المنطقية حجة صحيحة، ولذا فإنها قد تنطلي على سامعيها بسبب هذا التشابه،

ويسهل تضليلهم بسبب هذا التشابه. هـذا يعنـي أن الحجـة الأولى ليست فقط حجة فاسدة، بل تشكل أغلوطة.

الحجة الصحيحة المشابهة، والتي قـد يـتم خلطهـا مـع الحجـة الفاسدة، تقر التالي:

إذا لم يكن الجو صحوًا، لن تـستطيع آمنـة رؤيـة الـضفة الأخرى من النهر

استطاعت آمنة رؤية الضفة الأخرى من النهر

لا بد أن الجو صحو.

يتضح أن صدق مقدمتي هذه الحجة يـضمن صـدق نتيجتهـا. إنها تتخذ ذات الصورة المنطقية التي تتخذها الحجة التاليـة (والتـي تستبان صحتها):

إذا لم تكن سعاد الصباح شاعرة خليجيـة، فإنهـا لـيست شاعرة إمارتية

سعاد الصباح شاعرة إماراتية

ولذا فإنها شاعرة خليجية.

2. أغلوطة إنكار المقـدم (fallacy of denying the antecedent)

هنا نستنتج سلب المقدم استنادًا على ثبـوت القـضية الـشرطية ونفي مقدمها. اعتـبر الآن الحجـة التاليـة التـي ترتكـب فيهـا أغلوطة إنكار المقدم:

إذا أمطرت السماء ابتلت الأرض

لم تمطر السماء

إذن لم تبتل الأرض.

هذا شبيه بقولنا:

إذا حدث اشتعال، فقد توفر أكسجين

لم يحدث اشتعال

إذًا لم يتوفر أكسجين.

واضح أن الحجة الأخيرة تخلط بين شرط كافٍ (الاشتعال كاف لتوفر الأكسجين) وشرط ضروري (توفر الأكسجين ضروري لحدوث الاشتعال). ولأنه عادةً ما تصدق مقدمتي هذه الحجة، وتبطل نتيجتها، فإن صورتها المنطقية فاسدة، وكذا شأن أية حجة تتخذ هذه الصورة. هذا يعني أن حجتنا الأولى فاسدة هي الأخرى. مرة أخرى، لأن الحجة الأولى تشبه في صورتها المنطقية حجة صحيحة، ولذا فإنها قد تنطلي على سامعيها بسبب هذا التشابه، ويسهل تضليلهم بسبب هذا التشابه. هذا يعني أن الحجة الأولى ليست فقط حجة فاسدة، بل تشكل أغلوطة.

الحجة الصحيحة المشابهة، والتي قد يتم خلطها مع الحجة الفاسدة، تقر التالي:

إذا أمطرت السماء ابتلت الأرض
أمطرت السماء

إذن ابتلت الأرض

بيّن أن صدق مقدمتي هذه الحجة يضمن صدق نتيجتها. إنها تتخذ ذات الصورة المنطقية التي تتخذها الحجة التالية (والتي تستبان صحتها):

إذا لم كانت سعاد الصباح شاعرة إماراتية، فإنها ليست شاعرة خليجية
سعاد الصباح شاعرة إماراتية

ولذا فإنها شاعرة خليجية.

3. **أغلوطة الفصل**. أحيانًا يتوقف ارتكاب الأغلوطة على حدوث خلط بين الفصل بمعناه الاستبعادي الحصري (حيث لا يصدق الفصل إلا في حال صدق أحد طرفيه وبطلان الآخر)، ومعناه الشمولي (حيث لا يبطل الفصل إلا حال بطلان طرفيه). مثال ذلك قولنا:

إما أن عليا أمريكي الجنسية أو إماراتي الجنسية
علي أمريكي الجنسية

ولذا فإنه ليس إماراتي الجنسية.

إذا كان المقصود من الفصل في المقدمة الأولى هو الدلالة الاستبعادية (حيث لا يصدق الفصل إلا في حال صدق أحد طرفيه وبطلان الآخر)، فإن الحجة صحيحة؛ ولكن إذا كان المقصود منه هو الدلالة الشمولية (حيث لا يبطل الفصل إلا حال بطلان طرفيه)، وهي دلالة تتسق وصدق جزئي الفصل، فإنها فاسدة، فقد يكون علي حاصلًا على جنسية مزدوجة في آن واحد.

3. أغلوطة الإحراج نقول إن المرء يواجه إحراجًا [مأزقًا] حين يتعين عليه التخير بين بديلين، أحلاهما مر. هكذا يوصف المرء هنا بأنه «مطوّق بين قرني المعضلة [المأزق]». يستخدم قياس الإحراج في طرح بدائل أمام الخصم، محتم عليه أن يختار بينها، ثم يتم إثبات أنه بصرف النظر عن أي بديل يختار، فإنه ملزم بنتيجة غير مقبولة.

ثمة ثلاثة سبل لتجنب أو دحض نتيجة قياس الإحراج: «المروق بين قرني المأزق»، «المسك بأحد قرنيه»، و«الرد بقياس إحراج مضاد». لاحظ أن هذه ليست سبلًا لإثبات فساد قياس الإحراج، بل سبل لتجنب نتيجته دون التشكيك في صحة الحجة.

للرد على قياس إحراج ما، نقوم بتشكيل قياس إحراج آخر، تعارض نتيجته نتيجة القياس الأصلي. كمثال تقليدي على هذا النوع من الردود، نذكر الحجة التي تحاول فيها أم أثينية أن تثني ابنها عن الخوض في قضايا سياسية:

إذا قلت ما هو عدل، سوف يكرهك الناس؛ وإذا قلت ما ليس عدلًا سوف تكرهك الآلهة؛ ولكن يتوجب عليك أن تقول هذا أو ذاك؛ ولذا سوف تصبح مكروهًا.

وقد رد ابنها على حجتها على النحو التالي:

إذا قلت ما هو عدل، سوف تحبني الآلهة؛ وإذا قلت ما ليس عدلًا سوف يحبني الناس؛ ولكن يتوجب علي أن أقول هذا أو ذاك؛ ولذا سوف أصبح محبوبًا.

أيضًا قد يرد على من يجادل:

إذا عملت، كسبت مالًا، وإذا عطلت عن العمل، أقضي وقتًا ممتعًا. إما أنني أعمل أو أنني عاطل عن العمل؛ ولذا، إما أكسب مالًا أو أقضي وقتًا ممتعًا.

بالحجة المضادة التالية:

إذا عملت، لا أقضي وقتًا ممتعًا، وإذا عطلت عن العمل، لا أكسب مالًا. إما أنني أعمل أو أنني عاطل عن العمل؛ ولذا، إما لا أقضي وقتًا ممتعًا أو لا أكسب مالًا.

لا يتم نقاش قياسات الإحراج دون ذكر الدعوى القضائية بين "بروتوجراس" و"أفالتوس". كان "براتوجراس" معلّمًا عاش في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد، درس الكثير من المجالات،

لكنه تخصص في فن الترافع أمام المحلفين. أما "أفالتوس" فقد رغب في أن يصبح محاميًا، ولأنه لم يستطع دفع الرسوم المتطلبة، عقد اتفاقًا يعلمه بروتوجراس بمقتضاه ولا يتقاضى أجره إلى أن يكسب أفالتوس أول قضية. بعد أن أكمل أفالتوس دراسته، تلكأ في ممارسة المهنة التي تعلم؛ وبعد أن كَلَّ بروتوجراس من انتظار حقه، تقدم بدعوة ضد تلميذه السابق للحصول على المبلغ الذي هو مدين له به. قرر أفالتوس الدفاع عن قضيته في المحكمة. حين بدأت المحكمة، طرح بروتوجراس قضيته على النحو التالي:

> ***إذا خسر أفالتوس قضيته، محتم عليه أن يدفع لي (وفق قرار المحكمة)؛ إذا كسبها، محتم عليه أن يدفع لي (وفق العقد المبرم بينهما). محتم أن يكسب أو يخسر. ولذا، محتم على أفالتوس أن يدفع لي.***

بدا الوضع سيئًا نسبةً إلى أفالتوس، لكنه كان تعلم فن الخطابة جيدًا. هكذا طرح أمام المحكمة الرد التالي:

إذا كسبت هذه القضية، لن يكون لزامًا علي الدفع لبروتوجراس (وفق قرار المحكمة)؛ إذا خسرت هذه القضية، لن يكون لزامًا علي الدفع لبروتوجراس (وفق العقد المبرم بيننا)؛ إذ أنني لن أكون آنذاك قد كسبت أول قضية. محتم أن أكسب أو أخسر، ولذا ليس لزامًا علي أن أدفع له.

لاحظ أن الحجتين صحيحتان، وأن الخلل إنما يرجع أساسًا إلى التناقض القائم بين القانون الذي تعمل وفقه المحكمة والعقد المبرم بينهما.

غير أن سوء تطبيق فكرة قياس الإحراج يوقعنا في أغلوطة تُعرف باسم أغلوطة الإحراج. يحدث هذا عندما لا يكون سرد البدائل المتوفرة لدينا تامًّا، بحيث نستبعد دون وجه حق بديلًا من شأنه أن يعوق خلاصنا إلى النتيجة التي انتهينا إليها، مثال أن نركن إلى مقدمة فصلية ظانين أن جزئيها يستنفدان الإمكانات المتاحة، وتكوّن ما يُعرف باسم قرني المعضلة، في حين نغفل إمكان المروق بين ذينك القرنين، عبر تبني بديل أو بدائل تم إغفالها، أي نسقط من حسابنا إمكان أن يكذب كل من أجزاء الفصل الذي ركنا إليه. المثال التالي يوضح هذا الأمر.

إما أن تكون ضد الإرهاب أو تكون مع الإرهاب

إذا كنت ضده، فأنه يتوجب عليك أن تساند الحملة الأمريكية ضده

إذا كنت معه، فأنت مستهدف من قبل تلك الحملة.

إذن، إما يتوجب عليك أن تساند الحملة الأمريكية ضد الإرهاب أو تكون مستهدفًا من قبلها.

بيّن أن ثمة بديلًا يغفله الفصل الذي يشكل المقدمة الأولى في هذه الحجة، ألا وهو بديل ألا تكون ضد الإرهاب (كما تعرفه أمريكا على أقل تقدير) ولا تكون معه.

يقال إن زعيم التتار تبنى حجة مماثلة حين حاول إقناع المسلمين بوجوب حرق مكتبة بغداد. وبغض النظر عن صحة هذه

الواقعة من وجهة نظر تاريخية، فإن لنا أن نتخيل الحجة التي ربما استند إليها:

> *إما أن الكتب التي تضمها هذه المكتبة مع القرآن، أو أنها ضده؛ إذا كانت معه، فلا حاجة لنا بها (فالقرآن بين أيدينا يكفينا)، وإذا كانت ضده، فلا حاجة لنا بها أيضًا (فهي كفر وضلال)، ولذا، لا حاجة لنا بها.*

وبطبيعة الحال فإن هذه المقدمات لا تبرر حرق الكتب لأنها تغفل بديلًا ثالثًا، مفاده أن بعض كتب المكتبة ليست مع القرآن ولا ضده، كونها معنية بقضايا لا تشكل موضعًا لآياته، ناهيك عن أن كون الكتاب مع القرآن لا يستلزم أنه لا حاجة لنا به.

ولكن لاحظ أن الخلل في حجج الإحراج هذه إنما يشكل حالة خاصة. ذلك أن الحجج تظل صحيحة، وإن كانت بعض مقدماتها باطلة. الخلل إنما يتعين تحديدًا في أن البدائل التي تطرحها المقدمة الفصلية ليست مانعة. ولأننا نخلط هنا بين القضايا الفصلية المانعة والقضايا الفصلية غير المانعة، أي التي لا تستنفد كل البدائل، فإننا تجاوزنا نصف مثل هذه الحجج بأنها أغلوطية. توفر عنصر التضليل يكفي فيما يبدو للجدارة بذلك الوصف[1].

وأخيرًا، نقوم بسرد أهم ما خلصنا إليه من آراء، دون أن يفوتنا أن نذكر بأنها ليست تعاليم يتعين على القارئ اعتناقها، بل آراء

---

(1) http://www.fallacyfle.org.

طرحناها وحاولنا الدفاع عنها، وللقارئ أن يخالفها، طالما قام باستحقاقات اتخاذه مثل هذا الموقف:

- يكون المنهج علميًا إذا كان يشكل أنجع السبل المتاحة في تحقيق غايات العلم.
- لا ترتهن علمية المنهج وفق هذا التعريف بتحقيق غايات العلم، بل تشترط فحسب أن يكون أفضل البدائل الممكنة في تحقيقها.
- الجرم الذي يرتكبه من يفكر بطرق غير علمية لا يختلف من حيث النوع عن جرم من يسلك بطريقة غير عقلانية، وهكذا يعد المنهج العلمي سبيل العلم في تجسيد توجهاته العقلانية.
- أساليب البحث العلمي طرائق بحثية بعينها تعتمد خطوات منهج البحث العلمي لكنها تختلف في طريقتها في تطبيق بعض خطواته. إنها أساليب مختلفة في تطبيق المنهج العلمي.
- ترتبط أساليب البحث العلمي بطبيعة موضوع الدراسة ومقاصدها الخاصة والسبل المتاحة في تحقيق تلك المقاصد، وتختلف من ثم باختلافها.
- البحث العلمي ليس مجموعة من الأفكار أو الطرائق البحثية بل ممارسة عملية تطبيقية، بمعنى أنه تحقيق عيني لأفكار المنهج العلمي، يتبنى أسلوبًا بحثيًا بعينه. إنه اتخاذ فعلي لخطوات المنهج العلمي في مجال تخصصي بعينه،

استقصاء منظم يسترشد بقواعد المنهج العلمي، ويتبنى أسلوبًا بحثيًا محددًا، بغية تحقيق مقاصد خاصة من شأنها الإسهام في تحقيق غايات العلم العامة.

- تتعدد أساليب البحث العلمي بتعدد مجالات العلوم ومقاصدها، وتتعدد الأبحاث العلمية بتعدد المشاكل البحثية، فيما يظل المنهج العلمي المطبق فيها على حاله دائمًا، لا يتبدل ولا يتغير.
- ليس هناك إذن ما يسمى بالمنهج التاريخي أو الوصفي أو التجريبي أو السببي المقارن، فهذه لا تعدو أن تكون أساليب مختلفة في تطبيق قواعد منهج علمي واحد ثابت.
- إخفاق بعض التخصصات الإنسانية والاجتماعية في ضبط متغيرات الظواهر التي تدرس والتحكم فيها ومداولتها لا يعني بذاته إخفاقها في تطبيق المنهج العلمي.
- لا مدعاة إلى استحداث مناهج خاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، فتعقد الظواهر البشرية إنما يحتم اتباع أسلوب بعينه في البحث، ولا يستوجب استحداث مثل هذه المناهج أو الأساليب.
- هوية واضع المنهج العلمي إنما تحددها القدرة على الإيفاء باستحقاقات تعريفه. الشخص الذي يحق له وضع المنهج العلمي هو القادر على إثبات أن اتخاذ خطوات بعينها يشكل أنجع السبل في تحقيق غايات العلم (فهذا هو تعريفنا للعلم).

- تاريخيًا، عني الفلاسفة خصوصًا بتأدية هذه المهمة، ربما بحكم شمولية اهتماماتهم، ولعلهم بمقتضى القدرات التجريدية التي يتميز بها النشاط الفلسفي الأقدر من غيرهم على تأديتها.

- تتعين خطوات المنهج العلمي في: تحديد المشكلة وصياغتها ـ اقتراح الحل (صياغة الفرض) ـ جمع البيانات واختبار الحل (أو الفرض) المقترح ـ استنباط النتائج.

- ورغم اليسر الذي يبدو عليه تطبيق تلك الخطوات، إلا أن القيام بها على الوجه المفترض يتطلب حرصًا شديدًا ودربة فائقة.

- من ضمن الصعوبات التي تواجه العلوم الإنسانية والاجتماعية، كثرة المفاهيم الكيفية الغامضة وصعوبة تكميمها، تعقد المواقف الإنسانية الناجم بدوره عن تداخل مؤثرات ومتغيرات يصعب ضبطها، صعوبة التجريب على الإنسان، الفروق الفردية التي تحول دون التعميم، كون الباحث جزءًا من الظاهرة التي يقوم بدراستها، والتغير المستمر الذي يطرأ على الظواهر الاجتماعية.

- غير أن هذه الصعوبات لا تحول، من حيث المبدأ، دون تطبيق المنهج العلمي، وإن ألزمت تبني العلوم والأبحاث الإنسانية والاجتماعية أساليب بحثية خاصة.

- القول باستحالة تطبيق المنهج العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية تعبير عن الخلط الذي حاولنا درأه عبر التمييز بين مفهومي المنهج العلمي وأساليب البحث العلمي.
- قد يغفل الباحث بسبب حماسه المفرط لما عسى أن يكون عليه واقع ما يدرس من ظواهر وقائع لا تتسق وما يخلص إليه من فروض، كما يحدث أن يرتكب الباحث إبان قيامه ببحثه أغاليط تعيق عملية إجراء البحث على نحو سليم.
- من ضمن الأغاليط التي قد يرتكبها الباحث ما يُعرف باسم أغاليط العلية وتشمل أغلوطة "أثناءه، إذن بسببه"، وأغلوطة "عقبه، إذن بسببه"، أغلوطة الانحدار شطر الوسط، التعميم الطائش، أغاليط المماثلة، أغلوطة المقامر، وأغلوطة قناص تكساس.
- بعض الأغاليط التي لا تتعلق مباشرةً بالعلية، وإن ظل الباحث في مختلف العلوم عُرضة لارتكابها، ومنها أغلوطة السؤال المشحون، أغلوطة رجل القش، أغلوطة الفولفو، أغلوطة التعلل بالجهل، أغلوطة التركيب، أغلوطة التقسيم، الأغلوطة الشخصية، أغلوطة المسكوت عنه.
- فضلًا عن ذلك، هناك أغاليط صورية يرجع الخلل فيها إلى صورة الحجة، ومن أمثلتها: أغلوطة إثبات التالي، أغلوطة إنكار المقدم، أغلوطة الفصل، وأغلوطة الإحراج.

الباب الثالث

3

قيمة العلم

يثير النشاط العلمي على المستوى المعرفي العديد من القضايا الخلافية، أساسًا بسبب طبيعته الظنية. ولأن لكل تقنية مضامينها القيمية، وكل قيمي خلافي، تسهم ارتباطات العلم التقنية في جعله موضعًا للريبة الأخلاقية. هذا أمر كان نبّه إليه علماء الاجتماع منذ مطلع القرن الفائت، غير أن الناس أضحوا يعيشونه واقعًا راهنًا مذ غدت الأجهزة التقنية قوام حياتهم.

المسوح الوراثية (أحد أنواع التقنيات الوراثية التشخيصية) تؤكد على نحو غير مسبوق اشتمال التقنية على مضامين قيمية، عبر إثارة مسائل أخلاقية ذات طبيعة خاصة. الحال أنه ليست هناك قضايا أكثر إرباكًا ومدعاة للاحتراز الأخلاقي من تلك التي تنجم عن هذا النوع من المسوح.

في الفصل التالي، أعارض بداية تمييزًا بين العلم والتقنية يعقده مشككون في ارتباطات العلم التقنية، ثم أجادل بأن طبيعة العلم، بصرف النظر عن ارتباطاته التقنية، تحتم معاناته من اختلالات قيمية، وأن ارتباطاته التقنية لا تسهم إلا في جعل هذه المعاناة أشد إيلامًا. بعد ذلك، أستعرض استحقاقات حسم القضايا الأخلاقية بوجه عام، ثم أعرج على سرد موجز للمعلومات التي يتسنى تأمينها عبر المسوح الوراثية، وأختتم بتحليل بعض المشاكل الأخلاقية التي تثار بسببها.

الفصل التاسع

9

أخلاقيات المسوح الوراثية

العلم والتقنية

يذهب البعض إلى أن التصور الذي يقر ارتباط العلم بالتقنية يواجه صعوبات تستوجب التمييز بين هذين النشاطين، والعدول خصوصًا عن إدراج التحكم في البيئة ضمن أهداف العلم. يلزم هذا التمييز، فيما يقر فرد درتسكي (Fred Dretski)، عن معاينة طبيعة نتاج العلم والتقنية. العلم عنده وسيلة معرفية تنتج كيانات لغوية (فروضًا) توظف أساسًا في تحقيق غايات نظرية (التفسير والتنبؤ)؛ أما التقنية فتنتج كيانات مادية (أجهزة) تسهم في تحقيق غايات عملية صرفة. نتاجات التقنية ليست قضايا بل معدات تسخر في إنجاز مقاصد براجماتية، وقد تكون بعض هذه المقاصد مبررة أخلاقيًّا، لكنها قد تكون أيضًا موضع اشتباه.

يرجع "ألبير بابيه" الخلط بين العلـم والتقنيـة إلى عـاملين: أن مكتشفي القوانين العلمية غالبا ما يسهمون في تحقيق غايات تقنيـة، وأن العلماء أنفسهم أول من يتباهى بالتطبيقات النافعة الناجمـة عـن نظرياتهم [بابيه، 40-42]. بتبدد هذا الخلط وفهـم أن الـتحكم في البيئة ليس غاية من غايات العلم بـل هـدف مـن أهـداف التقنيـة، سوف يستبان أن العلم بريء من التهم الأخلاقية التي توجـه إليـه، أو هكذا يزعم أشياع هذا التمييـز. في المقابـل، سـوف أجـادل بـأن هناك روابط قوية تشج الأبحاث العلمية بالتطبيقـات التقنيـة حـدًّا يجعل الحاجات التقنية الموجه الحقيقي لدفة العلم.

أضحت التقنية في العصر الحديث جزءًا لا يتجزأ مـن النـشاط العلمي منذ أن توقفت الجامعـات ومراكـز البحـوث عـن تـشكيل البيئة الطبيعية للعلماء، وأصبحوا مستخدمين يقدمون خـدماتهم إلى

شركات صناعية وتجارية كبرى. غلبة النزوعات الرأسمالية على القطاعات الاقتصادية والحكومية أسهمت بدورها في جعل العلم مجرد وسيلة لجني الأرباح وكسب النفوذ، وهكذا غدت قيمة المشروع العلمي تُقدّر أساسًا وفق عائداته المادية.

فضلًا عن ذلك، يعتبر بعض فلاسفة العلم التحكم في البيئة هدفًا من أهداف العلم لا يقل أساسية عن أهدافه الإبستيمية. هكذا يقول أندريه لالاند صراحة بالطابع العملي التطبيقي الذي يتسم به العلم، فيما يجادل نورمان كامبل بأن العلم يكشف في آن عن منظورين، واحد نظري وآخر عملي، يشكلان وجهين لعملة واحدة [عبد القادر، ص 42، 43]

أكثر من ذلك، ثمة من يذهب إلى حد إقرار أن مطلبي التفسير والتنبؤ مجرد وسائل لاستيفاء الغاية الأساسية من كل معرفة علمية (تطبيقها فيما ينفع الناس)، في حين يؤكد البعض أهمية التحكم هدفًا أساسيًّا من أهداف العلم عبر جعله مقياس رتب العلوم ومعيار تطورها. بحسب هذا المنظور، تتمايز العلوم وفق درجة تحقيقها لغايات النشاط العلمي، فالعلوم الأقل مرتبة هي تلك التي تقنع بالوصف، تليها العلوم التي تنجح في تفسير ما تتقصى من ظواهر؛ أما العلوم الأعلى مرتبة فتسعى إلى توظيف نظرياتها في السيطرة على مقدرات البيئة. غير أن هذا يعني أن التخصص العلمي لا يبلغ أوجه إلا حين تكون ارتباطاته التقنية ـ بكل مخاطرها القيمية ـ أشد ما تكون.

من شأن هذه الأحكام أن تقيم علاقة وثيقة بين التقنية والعلم، وأن تفسر التبجيل الذي يحظى به العلماء بوصفهم مصدر ما يستحدث من تقنيات تعين على تيسير وسائل العيش. ولأنه ما كان للتقنية أن تستحدث أدواتها في غياب نظريات علمية تؤسس لها، لا مناص من التسليم بأن العلم مسؤول (مسؤولية غير مباشرة في أفضل الأحوال) عما تنجزه التقنية، أكانت إنجازاتها نبيلة المقصد أم مدعاة للاحتراز الأخلاقي.

تسهم التقنية بدورها في تعزيز فعالية النشاط العلمي المعرفية عبر تأمين أجهزة للتقصي والتدقيق والضبط لم يكن بمقدور العلماء في غيابها التحقق من كثير من فروضهم ونظرياتهم.

وعلى حد تعبير هيو ليسي، فإن التقنية في عصرنا «لا توفر فحسب وسائل أساسية لتقدم الفهم العلمي، بل تكشف عن ظواهر لم تكن معروفة، وقد تؤمّن نماذج يستحيل في غيابها تقصي ظواهر بعينها، وتخلق من ثم المناسبة لتحديد مشاكل نظرية جديدة» [Lacey 121]. وبوجه خاص، ما كان للثورة الوراثية، التي دشنها مشروع الجينوم البشري، أن تكون ممكنة لولا الوسائل الفعالة التي استحدثتها التقنية، من قبيل مسابر الكشف عن الحمض النووي الريبي منزوع الأكسجين التي مكنت علماء الأجنة من معرفة التتابع الدقيق لمورثات بعينها واكتشاف الطفرات الجائحة التي قد تتخلل هذا التتابع [ديفس، 311].

يظل التمييز بين العلم والتقنية يزايد بغاية نبيلة، يوظفها

أشياعه في تبرير عقده: ألا يتلطخ العلم بالدماء التي تسفح على تروس التقنية، وألا يتحمل أوزار جرائر يرتكبها رجالات التقنية، وألا يمتثل لدعاوى ظلامية تناوئ توجهاته. غير أن هناك مسوغًا للتشكيك في إمكان تحقيق هذه الغاية، فالعلم أصلًا - بصرف النظر عن ارتباطاته التقنية - موضع اشتباه معرفي وأخلاقي، ما يعني أن هذه الارتباطات لا تسبب له جراحات قيمية (آكسيولوجية) ومعرفية (إبستيمية) جديدة، قدر ما تسهم في تعميق جراحه القديمة.

شبهات إبستيمية

لا مِراء في أن العلم أصبح في العصر الحديث أكثر قيمة وتأثيرًا في حيوات الشعوب أساسًا بسبب إنجازاته التقنية. لم يعد الحديث عن المعرفة العلمية النظرية بوصفها غاية في ذاتها سوى تعبير عن مشاعر رومانسية تركن إلى تصور شائه في العلم. صحيح أن الشبهات الأخلاقية التي تثيرها التقنية تسهم في إرباك العلم بانشغالات قيمية جديدة؛ غير أن فكرة العلم، بوصفه نشاطًا موضوعيًّا محايدًا وطهرانيًّا، مؤسسة على تصور مثالي لا يعكس أي واقع موضوعي.

أشير بداية إلى قيد معرفي يفرضه المنهج العلمي، رغم أن المفهوم الرائج عند عموم الناس يظل يتوهم تحرر العلماء منه. ثمة عنصر ظني يكتنف النشاط العلمي يستبان في كون أحكامه مؤقتة وقابلة للتعديل المستمر. يرجع هذا إلى أن شواهد العلماء على

فروضهم قرائن جزئية لا تستنفد محتوى هذه الفروض. ليست هناك إثباتات في العلم، بل حجج استقرائية تعجز مقدماتها عن ضمان صدق نتائجها. حتى في سياق الإثباتات الاستنباطية، كما في العلوم الشكلية، ثمة صبغة ظنية تتسم بها الأحكام الناتجة، فكل إثبات شكلي يصادر دون برهنة على مسلمات أو افتراضات بعينها. هذا باختصار مفاد ريبة هيوم وبوبر في شرعية الاستقراء وشكوك فريجه ورسل في يقينية الاستنباط.

يعزز هيوم نزعته الارتيابية عبر تحليل مفهوم العلاقة السببية. استهداف العلم تفسير الظواهر إنما يعني أنه يحاول رصد ارتباطات سببية؛ لكن الواقعة لا تكون سببًا لأخرى إلا إذا جاورتها مكانًا، وسبقتها زمانًا، واقترنت بها ضرورة. وفي حين يتسنى عادةً التحقق من استيفاء الشرطين الأولين، فإنه لا سبل بشرية تمكن من رصد مثل هذا الاقتران. الحال أن الزعم بقيام اقتران ضروري في هذا السياق مؤسس عند هيوم على حكم العادة، العاجز بطبيعته عن توفير أي دعم إبستيمي. وفق هذا، لا مجال للجزم بصحة أي فرض يقر قيام أية علاقة سببية بين أي حدثين، ما يستلزم أنه يستحيل التيقن من صدق أية نظرية علمية.

على ذلك، يظل التصور الرائج للعلم يثق في قدراته الجزمية ويراهن على إمكان التيقن من صدق ما يخلص إليه من فروض. آية ذلك أننا لا نعدم من يتحدث عن «الحقائق العلمية» المؤكدة، ويقطع بأن العلم قد «أثبت» صحة نظريات بعينها، وأن الرأي

العلمي قادر دومًا على «حسم» أي جدل. غير أن دأب العلم أن ينكر ما كان رجح من فروض، كما أن مآل نظرياته أن تلقى مصارعها عبر مواجهة وقائع لم تكن أخذتها في الحسبان. التبجيل الذي يحظى به العلماء في الثقافة المعاصرة مؤسس جزئيًّا على ثقة تحز في غير مفصل، فعقلانية النشاط العلمي لا تكمن في نزوعات ممارسيه الدوجماطيقية بل في استعداداته الارتيابية لتنقيح نظرياته والتنصل منها حال ثبوت ما يخالفها. هذا ما يجعل العلم توجّهًا عقلانيًّا تنويريًّا من الطراز الأول.

يندرج مبدأ اللاتحددية، الذي تبناه دوهيم وكواين في سياق معارضة التيار الوضعي، ضمن القيود الإبستيمية التي تفرض على العلم. مؤدى هذا المبدأ أنه يمكن دائمًا تفسير أية مجموعة من المعطيات الإمبيريقية وفق نظريات مؤسسة على افتراضات مختلفة [Fuller, p. 127] بكلمات أوضح، الوقائع التي تكشف عنها الطبيعة لا تحدد النظريات التي تفسرها،

فهناك دائمًا عدد لا حصر له من الفروض التي تتسق مع أية حوادث يتم رصدها. مفارقة نيلسون جودمان الشهيرة [جودمان، 457-462] ليست في حقيقتها سوى استثمار لعجز الملاحظات عن تحديد النظرية؛ وكذا شأن المشروع الفلسفي الذي روّج له رايكنباخ وبوبر والقائل بعوز العلم منطقًا للكشف [Fuller, p. 114].

أيضًا، من ضمن ما يكرس قصور العلم عن تحقيق مطلب

اليقين تسليمه بمبادئ يفترض صحتها دون برهنة، كمصادرته على وجود قوانين تحكم الكون، وحكمه بانتظام الطبيعة وثبات ظواهرها النسبي، وتسليمه بتشابه الأنواع الطبيعية. هذه مبادئ عامة يشكك التسليم بها في التصور السائد الذي يقر أن العلم لا يفترض أي شيء ويروم التحقق من كل شيء. فرغم أنه ما كان للمشروع العلمي إلا أن يكون ضربًا من العبث لولا افتراض العلماء وجود قوانين تحكم ظواهر الطبيعة [Hempel, 45] ليست لدى العلماء أية براهين قاطعة على صدق افتراضهم هذا. ذلك أن إثبات أي قانون إنما يتطلب الحصول على شواهد تستنفد كل محتواه، وهذا أمر يستحيل على البشر بسبب تناهي أدلتهم. التقلبات التي تطرأ على العلم بسبب ما يستجد من معطيات إنما توضح كيف أن التواترات التي يحسب العلماء في كل مرة أنها قانونية ليست كذلك.

ينضاف إلى كل ذلك مفهوم الملاحظة المشحونة، الذي يرتاب أصلًا في شرعية توظيف أية وقائع إمبيريقية في تعزيز أية نظرية علمية. وفق هذا المفهوم، تتحكم نظرياتنا العلمية جزئيًّا في طبيعة ما يتسنى لنا إدراكه، ما يشكك في إمكان توظيف هذه المدركات في اختبار صحة ما نخمن من نظريات. وعلى حد تعبير توماس كون، فإن «ما يراه المرء يتوقف على ما ينظر إليه قدر ما يتوقف على خبراته البصرية_النظرية التي سبق له تعلمها» [Kuhn, (2), p. 113] غير أن تأثير تبني النظرية العلمية على عملية الإدراك إنما يسهم في تقويض مفاهيم أساسية يشتمل عليها التصور الرائج للعلم بوجه

عام والتصور الوضعي بوجه خاص. فعلى سبيل المثال، لن تكون هناك "لغة محايدة" تصف ما يتم رصده من وقائع؛ لأن كل وصف يفترض صحة نظرية أو أخرى؛ ولن تكون هناك "تجربة حاسمة" تنهي عملية التخير بين النظريات؛ لأنه محتم على كل تجربة أن تصادر على صحة نظريات قد تكون باطلة. أيضًا، لن يجوز الحديث عن "التطور العلمي" أي معنى، فمثل هذا التطور لا يكون إلا عبر مراكمة نظريات صادقة تثبتها الملاحظات، والملاحظات لا تقطع بشيء لأنها مشحونة نظريًا؛ وكذا شأن الدعوة إلى "توحيد العلوم"، فهي تصادر على حصانة علم الفيزياء، الذي يفترض أن تختزل سائر العلوم إليه، في حين أن شحنة الملاحظات بنظريات بعينها حرية بأن تلوث بعدواها كل علم يركن إليها.

هناك أخيرًا إشكالية تثيرها حقيقة أن طبيعة المعطيات الإمبيريقية المستشهد بها تغاير منطقيًا طبيعة النظرية العلمية المستشهد عليها. ذلك أن الأولى خبرة حسية، والثانية كينونة لغوية، ولا سبيل للاستشهاد بالأولى على الثانية إلا عقب اتخاذ قرار ليس ثمة ما يضمن صحته. بتعبير آخر، يستحيل قيام علاقة تدليلية بين الملاحظة والنظرية، فهذه العلاقة لا تقوم إلا بين قضايا، والملاحظات كينونات سيكولوجية وليست قضايا، ولذا محتم على العلماء اتخاذ قرار بقبول وقائع بعينها تنهض عليها نظرياتهم. هذا هو المذهب الذي يقول به بوبر ويؤثره على نزعة دوهيم وبونكاريه وتوماس كون العرفية، بحسبان أن قراراته تطول القضايا الجزئية،

في حين تسري قراراتهم على نظريات علمية بأسرها [Gupta, 325, 323] على ذلك، ثمة اتفاق بينهم على أن هناك قرارات تتخذ، بكل ما تثيره عملية اتخاذ القرارات من ريبة إبستيمية ناجمة عن السمة الاعتباطية التي تتسم بها [الحصادي،164-165].

ريبة مزدوجة

كل هذا على المستوى المعرفي. أما من وجهة نظر قيمية أخلاقية، فيمكن التشكيك في موضوعية العلم وحياده بداية عبر الريبة في التمييز التقليدي بين الوقائع والقيم، الذي يزعم أشياعه أن العلم معني فحسب برصد وقائع في العالم، وأنه خلو من أية أحكام قيمية. هكذا يقر بتنام أن الحدود الفاصلة بين الحكم الواقعي والحكم القيمي ليست حاسمة، وأن التمييز بينهما يحول دون رؤية كيف يتشابك التقويم والوصف ويرتهن الواحد منهما بالآخر [Putnam, 3] وبطبيعة الحال، فإن هذا التشابك إنما يسوغ الاشتباه في قطعية الأحكام العلمية قدر ما يشكك في براءتها القيمية. الأحكام القيمية بالتعريف ليست تقريرية بل تقديرية، ومن ثم فإنها تظل خلافية ولا تقبل التحقق الجمعي الذي حسب الوضعيون أنه معيار كل فرض علمي.

أما على مستوى الريبة المزدوجة، الإبستيمية والآكسيولوجية، فقد أوضحت دراسات حديثة أنجزت في مجال سوسيولوجيا العلم أنه نشاط قيمي حتى النخاع، وأنه ليس أقل تعرّضًا للشبهات القيمية منه للشبهات المعرفية. هكذا نجد أن النشاط العلمي يبلغ

أوجه عند توماس كون حين تهيمن برادايم بعينها تعد بالقدرة على حل أحاجي توكل إلى الجماعة العلمية مهمة حلها. العلماء مطالبون فحسب بمعالجة المشاكل التي تضمن البرادايم سلفًا القدرة على حلها، في رهان مضمون النتائج يتنكب المخاطرة برقبة النظرية. الغاية الأساسية هنا ليست تفسير الظواهر، ولا اختبار مدى صحة النظريات العلمية، ولا حتى تحقيق مقاصد براجماتية، بل الحفاظ على النظرية السائدة في وجه أية وقائع مناوئة. إذا حدث أن واجه العالم وقائع بدا أنها تثبت بطلان نظريته، فله أن يعيد قراءة هذه الوقائع المخالفة، بحيث لا تعود مخالفة، أو يجترح تعديلات آدهوكية، تمكّن من استيعابها، بل له أن يطمس هذه الوقائع أو يعتبرها غريبة على المجال الذي تنتمي إليه نظريته. شيء واحد ليس له: أن يبدي شكوكه في صحة عقائده النظرية. ذلك أن الإخفاق في حل أية أحجية إنما يدين المنظر لا النظرية، والعالم الذي يتهم النظرية حال فشله في حل أحاجيها أشبه ما يكون بالنجار الأخرق الذي يلعن أدواته [Kuhn, (2), 6-7 13-15.]

وفق هذا المنظور، العلم مبرر بأصوله البردايمية أكثر منه مبررًا بأية تطلعات إنسانية جديرة بالاحتفاء، والعلماء يركزون انتباههم على نظرياتهم إلى حد أنه ليس لديهم إجراء اعتيادي لاعتبار أية تغيرات حاسمة في وجهة البحث. غير أن هذا إنما يلقي بالشبهة في سلامة العلم معرفيًا وقيميًا في آن. إنه يعني أن العالم لا يعنى كما يجب بالملاحظات التي تناوئ نظريته، وأنه يستسلم لأهوائه ونزوعاته شطر الحفاظ على عقائده البرادايمية. أكثر من ذلك،

يذهب توماس كون إلى أن قيام العلماء بما يبدو أنه اختراقات معرفية وقيمية لا يعني بحال خيانتهم معايير العلم، بل يشكل في حقيقة الأمر امتثالًا لها؛ لأن العلم لا يتطور ويحقق انتصاراته التقنية إلا بالسلوك على هذا النحو [Kuhn, (1), 237].

بالاستجابة أساسًا لرؤية كون، أصبحت فلسفة علم ما بعد سبعينيات القرن الفائت أكثر عناية بالاستدلال العلمي الفعلي والبنية التاريخية التي تتخذها التغيرات الطارئة على العلم [Reisch p. 264]. غير أن هناك من يتبنى مواقف أكثر تطرفًا حتى من كون. أشياع النزعة التهكمية يبدون استعدادًا مستمرًا لرؤية مصالح الأقوياء وراء كل زعم علمي، ورغم اختلافهم حول أمور تفصيلية، فإنهم يجمعون على أن المثل التي تفترضها الوضعية وتطالب بالتأسي بها (الموضوعية، الحياد، الدقة، وما في حكمها) ليست سوى حجاب يخفي وراءه عمليات مشبوهة. الركون إلى "الحقائق" أو "الشواهد" دجل أيديولوجي يشتت الانتباه عن استبعاد جماعة مقموعة أو أخرى، فالعلم أساسًا مسألة مصالح، أو مساومة اجتماعية، وهو نشاط لا يحوز أية سلطات معرفية متفردة. هكذا يعد فيرابند بتحريرنا من طغيان مفاهيم "الحقيقة"، و"الواقع"، و"الموضوعية"؛ ويؤكد هاري كولنتز أن "العالم الطبيعي يقوم بدور ضئيل في تشكيل المعرفة العلمية"؛ فيما تجادل روث هبرد بأنه "يتوجب على العلم السوي أن يؤكد الطبيعة والمحتوى السياسي في العمل العلمي" [هاك].

وفي السياق نفسه، يعرض هيو ليس حجة قوية على أن العلم مشحون بالقيم، وأنه حين يتخلى عن بعض قيمه فلكي يتبنى قيمًا غيرها. غاية العلم (فهم الظواهر) لا تؤمن بذاتها وجهة البحث العلمي، فالسعي وراء هذه الغاية إنما يستلزم تبني استراتيجيات تتفاعل مع قيم (اجتماعية وأخلاقية خلافية) بعينها، تحدد أنواع النظريات التي يمكن التفكر فيها، وتنتخب أنواع المعطيات التي يتوجب على هذه النظريات أن تناسبها. غير أن علاقات النفوذ السائدة قد تحول دون تحقق إمكانات بعينها تسمح بها الطبيعة البشرية. مثال ذلك، أن استراتيجيات العلم الحديث، بتفاعلها مع منظومة قيمية بعينها، هيمنت على الوعي المعاصر إلى حد تهميش المقولات التي يمكن أن يفصح عبرها عن البدائل. وفق هذا، فإن غياب بدائل (تروم تعزيز قيم مغايرة) قد لا يبين سوى أن القيم المسيطرة ضمنت الحول دون مقاربات توظف استراتيجيات مختلفة، ولذا فإن التحجج بغيابها موضع اشتباه قيمي. على هذا النحو تحول قيم العلم السائدة دون تفعيل استراتيجيات بديلة تقيم اعتبارًا كافيًا للقيم السوسيولوجية (العدالة الاجتماعية) والإيكولوجية (الحفاظ على البيئة) [Lacey, 106]؛ ووفقه أن النشاط الذي حسب الوضعيون أنه يمثل أوج مراتب الحياد القيمي منحاز إلى قيم دون غيرها.

نخلص من كل هذا إلى أن العلم مشحون أصلًا بالقيم، ومشبوه بما يكفي على المستويين المعرفي والأخلاقي. غير أن محاولة دفع الشبهات عنه لا تكون عبر فك ارتباطاته التقنية، فهي آصرة إلى

حد يحتم فشل هذه المحاولة، بل بتوسل استراتيجيات تقنية بديلة تسهم في تفعيل قيم أكثر إنسانية. وبوجه خاص، فإن تورط العلم في بعض الانتهاكات القيمية لا يكفي لشجبه، ما لم تكن هناك أنشطة أو مسارات بديلة أقل اشتباهًا. وإلى أن تتوفر هكذا بدائل، لا خيار لدينا سوى تحسس الطريق الأنسب في مواجهة ما يثيره العلم من إشكاليات. ذلك أن العلم لا يتبوأ المنزلة المعرفية والقيمية التي يتنزل بسبب إحكامه المنهجي أو طهارته الأخلاقية، بل هو جدير بها إذا ثبت فحسب أنه الأكثر إحكامًا من وجهة نظر معرفية والأقل تلوثًا قيميًا من أي نشاط يستهدف تحقيق أهداف مماثلة.

حسم القضايا الأخلاقية المستثارة تقنيًا

أمضيت كل هذا الوقت في تبيان طبيعة العلم الخلافية، وارتباطاته التقنية الآصرة؛ لأننا غالبًا ما نخوض في جدل حول قضايا أخلاقية تثيرها التقنية الحديثة دون دراية بطبيعة العلم النظري الذي أنتجها، أو علم كافٍ بطبيعة هذه التقنية، أو فهم مناسب للسبل التي يتوجب أن يتم عبرها تناول ما تثير من قضايا قيمية. في أحيان كثيرة، نكتفي باستجابات تشوبها العاطفة، أو بالرجوع إلى سلطات نثق دون شواهد كافية في قدراتها على الحسم، ثم لا نجد بعد ذلك غضاضة في الجزم بصحة الموقف الذي نخلص إليه، وقد نذهب إلى حد تكفير من يتبنى أي موقف مغاير. ولكن، ما إن نتفق على أساسيات تأصيلية من الضرب الذي عنيت بعرضه، حتى تصبح مسألة اتخاذ موقف قيمي من القضايا التي تثيرها التقنية

مسألة قابلة للنقاش المنفتح، عوضًا عن النصح الوعظي والجدل الدوجماطيقي الذي لا يروم سوى استقطاب المزيد من المؤيدين.

وغني عن البيان أنه إذا كانت أحكام العلم النظرية خلافية لأنها موضع اشتباه معرفي وقيمي، فأحرى ألا تكون القضايا الأخلاقية الناجمة عن تقنيات مؤسسة على علم نظري أقل خلافية. الراهن أن الخلافية هنا سوف تكون مزدوجة أو مركبة. علينا إذن ألا نتوقع حسم القضايا القيمة التي تثيرها التقنيات المعاصرة حسما يوصد الباب في وجه المزيد من التقصي، ويصادر حق الأجيال القادمة في الإسهام في حلها. نستطيع التعرف على طبيعة هذه التقنيات، وتحليل المآزق الأخلاقية الناجمة عن استخدامها، وقد يتسنى لنا قطع شوط أطول شطر إيجاد سبل مناسبة في التعامل معها؛ غير أن هذا في تقديري مبلغ ما نستطيع إنجازه.

من منحى آخر، يتوجب ألا نعنى في هذا السياق الفلسفي بتبني موقف محدد من المآزق الأخلاقية قدر عنايتنا بتوضيحها، وتبيان «الحقائق» التي استندت عليها، وعرض المواقف التي اتخذت منها، وكشف الثغرات التي تعاني منها المواقف المتخذة. إن من شأن تناول المشاكل الأخلاقية على هذا النحو أن يسهم في فضح الافتراضات التي نصادر عليها، والتي تفعل فعلها في مواقفنا الأخلاقية، بحيث يتسنى لنا الدفاع عنها، أو التنصل منها، أو تعديلها. ذلك أنه غالبًا ما تكون مواقفنا مشحونة بأحكام لا نعيها، رغم أن الاختلاف في المواقف قد يتعين مأتاه في خلاف حول هذه الافتراضات الضمنية.

يتسق هذا مع الموقف السائد الآن في علم الأخلاق. لم تعد نتاجات هذا العلم قائمة أحكام أشبه ما تكون بالفتاوى الدينية، بل غدا معنيًّا أساسًا بتنمية الوعي الأخلاقي والتفكير الناقد في المسائل القيمية. هكذا يقر "إزيا برلن" أنه «ليس من شأن فيلسوف الأخلاق أن يلزم الناس بأية مواقف، بل من واجبه أن يوضح لهم القضايا والقيم المتضمنة، وأن يعاين البراهين التي تطرح لدعم مختلف النتائج أو مناهضتها، وأن يبين شكول الحياة المتعارضة، وأن يحدد غايات الحياة البشرية المتنافسة والثمن الذي يتعين دفعه نظير كل منها. في نهاية المطاف، ينبغي على المرء أن يقبل المسؤولية الشخصية وأن يقوم بالسلوك الذي يجده مناسبًا» [برلن، 100].

على ذلك، ليست هذه دعوة لتعليق الحكم بشأن القضايا الخلافية التي تثيرها التقنيات الوراثية التشخيصية، أو أية تقنيات أو مصادر أخرى. خلافية القضايا القيمية ليس مدعاة للإحجام عن تبني موقف عملي منها؛ لأن هذا الإحجام قد يتكافأ مع اتخاذ موقف سلبي دون تحمّل عبء تأمين حجج تسوغ تفضيله. مثال ذلك أن من يعلق الحكم في مسألة توظيف المعلومات الوراثية في تدخلات جينية إنما يصادق دون دليل على الموقف المناهض لمثل هذا توظيف، ومن ثم فإن موقفه لا يختلف عن موقف المعارض إلا في كونه يحجم عن طرح الشواهد. هذا يعني أننا في الوقت الذي نحجم على المستوى النظري (الفلسفي) عن تبني مواقف محددة من التقنيات الوراثية، ونكتفي بعرض وتقويم مبررات أشياعها وخصومها،

فإننا لا ندعو إلى الإحجام عن تبني مواقف عملية (براجماتية)، أقله بحسبان أن تعليق الحكم قد يُعبّر عن تبنٍّ مريح لمواقف الخصوم. ولأنه من خصوصيات المسائل الأخلاقية أنها تشكل مآزق، بمعنى أنها تعرض بدائل يعاني كل منها من اختلالات لا مناص منها، يتعين ألا نفترض أن الموقف الذي نتبنى يشكل الموقف الصحيح أو الوحيد، فمجرد كون الخلاف قيميًّا يتعارض أصلًا مع الزعم بصحة أو وحدانية أي موقف أخلاقي.

من منحى آخر، فإن القول بأن الدين يحسم القضايا الأخلاقية في مجتمعنا يجب ألا يثنينا عن نقاشها. فمن جهة ينبغي أن يكون هناك سياق تناقش فيه مثل هذه المسائل دون افتراض أية خصوصيات ثقافية، بحيث تكون موضعًا للتداول على المستوى الإنساني. ومن أخرى، فإن الخطاب الديني لا يحسم حقيقة كل القضايا الأخلاقية، وهذا يصدق خصوصًا على القضايا التي تثيرها التقنيات الحديثة التي لا عهد للأسلاف بقدراتها الفائقة. إن ما مبلغ ما يتسنى لهذا الخطاب إنجازه في مثل هذا السياق هو القياس، والقياس يظل من حيث المبدأ عُرضة للتشكيك، خصوصًا في حالة التقنيات الوراثية؛ لأن التماثل بين الحالة المقاس بها والحالة المقاس عليها غالبًا ما يقصر عن التمام.

المسوح الوراثية مصدرًا لقضايا قيمية

في 26 يونيو 2000م، أعلن "كريغ فنتر" عن فك شفرة المادة الوراثية، وفي خطاب ألقاه الرئيس الأمريكي بيل كلينتون بهذه

المناسبة، قال: «إننا نتعلم اليوم اللغة التي خلق بها الله الحياة، ونزداد احترامًا وتقديرًا لتعقد وجمال وغرابة أقدس هدية حبانا بها المولى».
لقد استبين يومئذ أن كتاب الخلق، الذي حسب جاليليو أنه «قد سطّر بلغة رياضية أبجديتها المثلثات والدوائر»، قد كتب بلغة لا يحسن التحدث بها إلا نزر قليل من المتخصصين في علوم الوراثة [ديفيس، 333].

توجد المورثات، التي يحتوي جزيء الدنا على ما يقرب من 100 ألف منها، في نواة كل خلية من خلايانا، وهي أشبه ما تكون بشفرات تصدر تعليمات لكل خلية تحدد كيفية نموها بتحكم المورثات في إنتاج البروتين تحكم السيطرة على تنظيم العمليات الحيوية. ولأننا مكونون من خلايا، فإن كل ما فينا جسميًا وبيولوجيًا مبرمج جينيًا. تسهم المورثات أيضًا في تشكيل العديد من خصائصنا السلوكية، غير أن هذه الخصائص ترتهن، إلى حد كبير، بالبيئة، وفي غياب الظروف البيئية المناسبة، قد توجه المهارات المؤسسة وراثيًا شطر شيء مختلف تمامًا، وقد لا تستخدم إطلاقًا.

في حال عطب المورثات، يؤدي الجسم وظائفه بطريقة غير مناسبة. وعلى وجه الخصوص، تحدث الأمراض الوراثية عندما تفشل الجينات في نقل معلومات صحيحة للبروتينات [سانتور، 28، 106] ثمة ما يقرب من أربعة آلاف نوع معروف من الأمراض الوراثية، وقد تم ربط العديد منها باختلالات تطرأ على المورثات. في كاريكاتير نشر في إحدى المجلات الأمريكية، يقول عالم أجنة لزميله: «لقد اكتشفت المورثة التي تجعلنا نعتقد أن

المورثـات تـتحكم في كـل شيء!»، في إشـارة سـاخرة إلى أن علـماء الأجنة مصابون بهوس التفسير الوراثي لكل الأمراض البشرية.

من شأن الدراية بخارطة المورثـات البـشرية أن تجعـل الطـب وقائيًّا واستباقيًّا في أساسه [فتحي، 25]. مثال ذلك: قـد تـستخدم المسوح الوراثية في تقدير أرجحية أن ينجب زوجان طفلًا يعاني من مرض وراثـي. إذا ثبـت أنهـما يحمـلان مورثـات معطوبـة، يمكـن حساب فرص نقلهم لمرض وراثـي بعينـه إلى أطفـالهم وفـق صـيغ مختلفة. أيضًا، بمقدور فحوص الموجـات فـوق الـصوتية اكتـشاف غرائب جسمية ترتبط ببعض الأمراض الوراثية، وأن تحـدد جـنس الجنين قبل نهاية الشهر السادس.

التحليل الأمنيوسي فحص أكثر دقة للكشف عن الاختلالات الوراثية. يتضمن هذا الإجراء حقن إبرة في الكيس الأمنيوسي عنـد الأم وسحب كمية من السائل الذي يحتويه، بحيث يتسنى اكتشاف الكثير من الأمراض الوراثية بدقة متناهية. إذا استبين من الفحـص وجود عطب وراثي، يواجه الزوجان مأزق التخيّر بين الحفاظ على الجنين أو إسقاطه. ولأن التحليل الأمنيـوسي يـتم في بدايـة الـشهر الخـامس، ولا تعـرف نتائجـه قبـل أسـبوعين، عـادةً مـا يحـدث الإجهاض في نهاية الشهر السادس، ما يعني أنه سوف يكون معقّدًا وخطرًا.

لتجنب الإجهاض المتـأخر، يفـضل كثـيرون اسـتخدام تقنيـة فحص عينة ذوائب المشيمة (أنسجة مخمليـة عـلى جـدران المـشيمة تشتمل على خلايا الجنين)، وهي تقنية يمكن استخدامها في الأشهر

الثلاثة الأولى من الحمل. يتضمن الفحص إزالة جزء صغير من هذا النسيج وفحص خلاياه بحثًا عن خلل وراثي. غير أنه قد يسبب عطبًا في أطراف الجنين، كما أنه لا يمكّن من معرفة كل الأعطاب الوراثية التي يمكن كشفها عبر التحليل الأمنيوسي. على ذلك، فإنه ينافس التحليل الأمنيوسي من حيث الدقة نسبةً إلى الأمراض التي يكشف عنها. ولأنه يمكن من إجهاض أبسط وأكثر أمنًا، أصبح الاختبار المفضل عند الكثير من الأزواج الساعين لتشخيص أجنتهم [وول، 782-786].

لاحظ بداية كيف تكشف التقنيات الوراثية التشخيصية عن الدور المعرفي الذي تقوم به التقنية في اختبار فروض العلم، في شاهد بيّن آخر على زعم ليسي أن «التطورات التقنية في عصرنا لا توفر فحسب وسائل أساسية لتقدم الفهم العلمي، بل تكشف عن ظواهر لم تكن معروفة». لاحظ أيضًا أن التقنية هنا ليست وراثية إلا بمعنى أنها تمكّن من توفير معلومات عن اختلالات وراثية. إنها أداة «للتشخيص» أو «المسح»، أي وسيلة معرفية صرفة. التدخل الطبي الذي قد يثير شبهات أخلاقية إنما يتعين في عمليات الإجهاض، التي لا تستدعي عادةً توظيف أية تقنيات وراثية.

التقنيات الوراثية التشخيصية تستهدف إذن تأمين معلومات وراثية قد تلزم باتخاذ قرارات أخلاقية شائكة. تشكل المعرفة هنا مأتى المأزق الأخلاقي، فالجاهل بطبيعة الجنين الوراثية لا يواجه مشكلة اتخاذ موقف خلافي. هذا مثال جيد على المعرفة الآثمة، وقد يشي بأن هناك وسيلة مريحة لتجنب اتخاذ قرارات مقلقة لأسباب

أخلاقية أو دينية أو حتى اجتماعية. تكاليف التقنيات الوراثية التشخيصية قد تشكل مبررًا آخر لتبني هذا الخيار المريح.

هكذا يبدو أول وهلة أن المسائل القيمية التي تثيرها المسوح الوراثية حكر على العارفين والأثرياء. غير أن هذا لا يشكك في أهمية المعلومات التي توفرها مثل هذه المسوح، فقد يتسنى من جهة توظيفها في إقناع من يتخذ مواقف مشبوهة على المستوى القيمي. مثال ذلك أنه من ضمن «المعلومات» التي وفرتها هذه المسوح أن ٪ 99،9 من الشفرة الوراثية متشابهة بين أبناء الجنس الواحد [ديفس، 335]، وقد تشكل هذه «المعلومة» ردًّا مناسبًا على أية دعاوى عرقية قدر ما تشكل دفاعًا عن قيمة من أقدس قيمنا الإنسانية، عنيت كون البشر سواسية. من جهة أخرى، تظل المسائل القيمية التي تثيرها المسوح الوراثية جديرة بالنقاش؛ أولًا لأن التعلل بالجهل ليس مبررًا مقنعًا لاتخاذ أي موقف، سيما إذا كان الجهل مسلكًا إراديًا يحجم قصدًا عن السعي وراء معلومات يمكن توفرها؛ وثانيًا لأن مآل تكاليف التقنيات التشخيصية أن تكون في متناول قطاع أكبر من الأفراد؛ وثالثًا، وكما أسلفت، فإن تنكب المعرفة في مثل هذا السياق قد يفضي عمليًّا إلى تعليق الحكم، الذي يتكافأ مع اتخاذ موقف مناهض دون تحمل عناء البحث عن مبررات تدعمه.

هناك سبل مشبوهة تمرر عبرها المعلومات الوراثية إلى الباحثين عنها. يفترض أن يقوم الخبراء الوراثيون بتوفير معلومات، لا توفير نصائح؛ غير أن هناك دراسات عديدة تبين أنه لا وجود لمثل هذه المعلومات المحايدة. بطرق ملتوية، يقوم الخبير بتبليغ رأيه

بخصوص القرار الذي يتوجب وفق رؤيته اتخاذه من قبل الأبوين [وول، 803]. هكذا يتحكم الخبير الوراثي في نوع المعلومات التي يمررها للمعنيين، وقد يوجههم بوعي أو دونه نحو اتخاذ قرار ما كان لهم أن يتخذوه لو تيسرت لهم معلومات أخرى في حوزته. وفق هذا، فإن المعلومات الوراثية مثار جدل أخلاقي أساسًا بسبب إثارتها الحاجة إلى اتخاذ قرار مشبوه أخلاقيًا، وأيضًا لأنها عُرضة لتلاعب قد يتم عبر التكتم على بعض منها، أو توكيد أهمية بعضها على حساب بعض آخر.

أفترض أن الريبة المزدوجة التي تثيرها التقنيات الوراثية التشخيصية واضحة بما يكفي، غير أن التذكير بها لن يضير أحدًا. هناك بداية الريبة الإبستيمية، وهي تثار على عدة مستويات. «المعلومات» التي يخلص إليها الخبير الوراثي لا تعكس «حقائق» يقينية ملزمة. إنه يرصد ملاحظاته باستخدام أجهزة تقنية مؤسسة على نظريات علمية ظنية بطبيعتها، وقد يكون مآل أية أخطاء تعاني منها النظرية أن تحدث أثرها في دقة هذه الأجهزة. أيضًا، فإن ملاحظاته عُرضة للتأثر بفروض مسبقة قد لا يعيها أصلًا، ما يجعلها ملاحظات «مشحونة نظريًا». فضلًا عن ذلك، بمقدورنا أن نعتبر رأي الخبير «برادايم» محدودة النطاق تتحكم في انتخابه الوقائع التي يقرر تمريرها إلى المشتبه في حملها جنينًا يعاني من عطب وراثي. لكن هذا يعني أن «الحقائق» التي يخلص إليها المستشار لا تصل برمتها، ولا تصل بشكل محايد.

أيضًا، يشكل الموقف برمته حالة عينية لما يريده بتنام من حديثه عن تشابك الوصف والتقويم الأخلاقي. قد لا تكون هناك سبيل بينة ترسم حدًّا فاصلًا بين «ملاحظات» الخبير الوراثي و«آرائه» القيمية، وقد لا يدري هو نفسه ما إذا كانت المعلومات التي يبلغها تقريرية أو تقديرية.

وأخيرًا، فإن ما يصل إلى المعنيين من «حقائق» لا يكفي وحده لتحديد الرأي العلمي الصحيح، ناهيك عن تحديد الموقف الأخلاقي المناسب. إذا كانت الوقائع الإمبيريقية عاجزة، وفق مبدأ اللاتحددية، عن تحديد الفروض التي تفسرها، فأحرى أن تكون أكثر عجزًا عن تحديد موقف قيمي لا شريك له. هكذا، وفي ضوء كل هذه الريبة، لا يتسنى من حيث المبدأ الحديث عن حسم أية قضية أخلاقية يمكن للمسوح الوراثية (أو أية تقنية أخرى) أن تثيرها.

ثمة إشكاليات خاصة تتعلق بالتقنيات الوراثية التشخيصية في السياقات المهنية. لو علمت شركات التأمين بنتائج الاختبارات الوراثية، فقد تستخدمها في رفض منح تأمينات لمن تتضح إصابتهم باختلالات وراثية. هناك أيضًا شركات خاصة أو قطاعات حكومية تطلب من عملائها بشكل روتيني معلومات طبية من مختلف الأنواع، وقد تضيف الاختبار الوراثي إلى قائمة طلباتها [وول، 803]، الأمر الذي يُعرّض مستقبل الراسبين في هذا الاختبار إلى خطر إنهاء التعاقد معهم، أو عدم توظيفهم أصلًا، بصرف النظر عن مؤهلاتهم المهنية. مثال ذلك: منع كل من استبين عبر المسوح

الوراثية أن لديه مرض فقر الدم المنجلي من الالتحاق بأكاديمية القوة الجوية الأمريكية. أيضًا راجت في الولايات المتحدة الأمريكية مؤخرًا دعاوى ضد ما أصبح يعرف بالتفرقة المؤسسة على اعتبارات جينية [السعدي، ص 182]، ما ينبئ بأن هذه التفرقة قد غدت ظاهرة تستدعي تشكيل جمعيات أهلية تناوئها.

قد نقول إن من حق شركات التأمين، كما هو من حق القائمين على أية مؤسسة اقتصادية أو حكومية، الحصول على معلومات وراثية توفرها التقنيات التشخيصية. عوز مثل هذه المعلومات قد تجعل شركة التأمين تؤمّن على حياة أشخاص تتهددهم أمراض وراثية وشيكة، وقد تجعل المؤسسة الاقتصادية تتعاقد مع أفراد وتنفق الأموال على تنمية قدراتهم الوظيفية، دون أن يمهلها موتهم للإفادة من عائدات استثماراتها. ولكن علينا أن نلحظ أن هذا الموقف يفترض أن يكون البعد المادي الموجّه الوحيد لمثل هذه القرارات، في حين أننا قد نجادل بأن هذه الطريقة في تعامل الشركات مع عملائها أو موظفيها لا تليق بإنسانيتهم، وبأنها تجعل المسوح الوراثية أشبه ما تكون باختبار صلاحية السلع أو معايرة جودتها. قد نجادل أيضًا بأنه في مجتمع ذي توجهات اشتراكية، يفترض أن يكون هناك اعتبار لعوامل أقل مادية. ولكن، أليس هذا شأن كل مأزق أخلاقي: أن يعاني كل بديل متاح من اختلالات يبدو أن هناك بدائل أخرى أقدر على تجنبها؟ ألا يبين أيضًا أن المصادرات الخفية تفعل فعلها في تحديد طبيعة مواقفنا الأخلاقية، وأن اختلاف هذه المواقف يرجع غالبًا إلى خلاف حول ما نفترض

صحته دون برهنة (مثال: تفضيل نوع بعينه من أنظمة الحكم السياسي)؟

شيء مماثل قد يحدث مع المقبلين على الزواج، حيث تشترط بعض الجهات الرسمية معرفة فصائل دمائهم مخافة وجود أعطاب وراثية قد تؤثر في أجنّتهم. وكما لنا أن نتوقع، لن يمر وقت طويل حتى تطلب هذه الجهات مسحًا وراثيًا كاملًا يفضح مستقبل كل مقدم على الزواج، بكل تأثيرات هذا المطلب الرومانسية. البديل أن يخاطر المجتمع بولادة أطفال يعانون من عاهات وراثية تكدر عليهم وعلى أسرهم صفو الحياة. مثال ذلك: ماذا لو استبين أن الجنين يعاني من مرض فتّاك، الذي نادرًا ما يعيش المصاب به أكثر من أعوام قليلة وغالبًا ما يعاني خلالها من آلام مبرحة لا تهدأ [الجمل، ص 183]؟ في المقابل، فكرة أن يكون مستقبل المرء الجسدي، وربما حتى النفسي، كتابًا مفتوحًا يطلع عليه الآخرون تظل مأتى قلق ليس أقل مدعاة للكدر.

ترتبط بهذا الأمر مسألة العلم بالأجل، وهي قضية شائكة، ليس فقط لاعتبارات لاهوتية، بل لاعتبارات سيكولوجية لا تقل أهمية. يتكهن "كريغ فنتر" أنه خلال عقد واحد سوف يحصل والد كل طفل يولد في الولايات المتحدة، قبل مغادرته حجرة الولادة، على قرص مدمج تخزن فيه خصائص وليده الوراثية [ديفيس، 307]. ماذا إذن لو صح تكهن فنتر وتمكنت المسوح الوراثية من كشف تفاصيل الأمراض التي تهدد الناس، بحيث تتضح هوية المرض الذي سوف يقضي على الواحد منهم، ومتى يصاب به،

ومتى يقضي عليه (على وجه التقريب على أقل تقدير، حتى لا نثير أية حفائظ دينية)؟ ألن تصبح حياة المرء مجرد انتظار لحتف محقق؟ أليس العلم بأن موت المرء سوف يكون وشيكًا قمينًا بأن يجعل بقية حياته مفعمة بمشاعر الحزن والكآبة؟ ألن يتشابه وضعه مع وضع المحكوم عليه بالإعدام، إلا في كونه لم يرتكب إثمًا يوجب القصاص منه؟

في المقابل، قد يقال إنه ما إن يتسنى للمسوح الوراثية أن تحرز مثل هذا التقدم، حتى تكون التقنيات الاستنساخية قد بلغت طورًا يمكّن من تخليق أجنة لا تعاني أصلًا من علل وراثية، وقد يتاح لها على أقل تقدير تخليق «قطع غيار»، لا يرفضها الجسم لأنها خلقت من خلاياه، يمكن استخدامها في استبدال أية مورثات معطوبة.

القضية الأخلاقية الأساسية المرتبطة بإجراء فحوص الموجات فوق الصوتية إنما تثار حال استخدامها في اختيار جنس الجنين. بمقدور الزوجين اللذين أنجبا عددًا كافيًا من الإناث استخدام هذه التقنية في اكتشاف جنس الجنين والقيام بعملية إجهاض إذا اتضح أنه أنثى. الحال أنهما يستطيعان أن يستمرا في المحاولة إلى أن يحصلا على الجنس الذي يفضلان [وول، 804]. في مجتمع عرف أسلافه وأد البنات، أليس من المرجّح أن يفضل كثير من أبنائه هذا البديل؟

بمقدور المسوح الوراثية أيضًا أن تسهم في تحقيق رغبة الأبوين في الجنس الذي يفضلان، بحيث تمنح لمن يشاء إناثًا، وتمنح لمن يشاء الذكور. لا ريب أن مسألة التطاول أو التشبه بقدرة القادر هي القضية الأكثر استنفارًا للعواطف المناوئة لأية تدخلات جينية من

هذا القبيل. وعلى حد تعبير ستنالي هورس، فإن هذه التدخلات «إنما تشكل انتهاكًا بشريًا صريحًا لسيادة الرب؛ إذ ليس من حق أحد إعادة ترتيب أثاث البيت الذي استضافنا فيه مؤقتًا»[كولاتا، 41]. قد يجد البعض في هذه التقنية تدخلًا في الشئون الإلهية استنادًا إلى الآية الكريمة: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾ (آل عمران، 6)، والآية الكريمة: ﴿ لِّلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا ۚ ﴾ (الشورى، 49، 50)؛ وقد يعترض آخرون عليها لأسباب تتعلق بالتوازن الطبيعي في نسب الذكور والإناث الذي يتوجب الحفاظ عليه صونًا للنوع البشري. غير أنه قد يقال إن مثل هذه التدخلات لا تشكل في واقع الأمر تدخلًا في مشيئة الخالق، فهي لا تختلف من حيث المبدأ عن تلقيح السحب، الذي لا يبدو أنه يتعارض مع كون الله منزل الغيث، كما أن التوازن الطبيعي في نسبة الذكور إلى نسبة الإناث قد يختل بسبب الحروب، المتخصصة عادةً في استلال أرواح الذكور، وقد نحتاج إلى التقنيات الوراثية لإعادة الأمور إلى نصابها.

في المقابل، قد يجد البعض في هذه التقنيات سبيلًا لتنكب عامل المصادفة الذي يتحكم في عملية اختيار نوع الجنين، ما يسميه البعض بالروليت الوراثي [نيوسباوم، 128]، كما أن التحكم في جنس الجنين قد يحول دون الطلاق وتعدد الزوجات، وهما بديلان يلجأ إليهم البعض حال عدم إنجاب ذكور، رغم المشاكل الاجتماعية المركبة التي قد تنجم عن تبني أي منهما.

هناك أيضًا السؤال الحاسم والمقلق، ما إذا كان على المرء الذي يكتشف أن جنينه يعاني من اختلال وراثي أن يتخذ قرار الإجهاض. هذه مسألة أساسية لكنها مركبة والمقام يضيق بالحديث عن حيثياتها وعن الافتراضات التي تصادر عليها حلولها الممكنة، كما أنها لا ترتهن بوجه خاص بالمسوح الوراثية، بحسبان أن الإجهاض، في مجتمعاتنا على أقل تقدير، غالبًا ما يتم لأسباب اجتماعية صرفة وليس تجنبًا لإنجاب أطفال يعانون من أعطاب جينية. حسبنا هنا أن نلحظ أنه كلما كانت المعلومات التي توفرها التقنيات الوراثية التشخيصية أكثر دقة، كان القرار الذي تفضله أكثر عرضة للاشتباه الأخلاقي. بكلمات أخرى، هناك تناسب طردي بين دقة المسوح الوراثية وعمر الجنين، ما يعني أن المرء لا يكون على درجة كافية من التيقن من وجود خلل وراثي إلا بعد أن يكون هذا الجنين قد بلغ سنًا يكون إسقاطه فيه محفوفًا بقدر كافٍ من المخاطر الصحية والأخلاقية.

هناك أيضًا خشية من أن يكون إسهام المسوح الوراثية في توفير معلومات جينية مجرد خطوة أولى في دهاليز الاستنساخ. الموقف المناوئ الذي يتخذه كثيرون من هذه التقنيات مؤسس غالبًا على احتمال أن ينتهي مطافها بمحاولة تخليق بشر، التي تشكل عندهم اعتداء صريحًا على الفطرة الإلهية وتحديًا بيولوجيًا سافر للفطرة التي خلق عليها البشر [يكن، 209].

غير أنه مهما تكن طبيعة المواقف التي نتخذ من أية تقنية،

يتوجب علينا تجنب أسلوب التعامل معها بالجملة، عنيت استخدام منطق «كل شيء أو لا شيء»، فهذا أسلوب يشي بالفشل في العناية بالتفاصيل والفروق. قد يجادل البعض بأننا ما إن نسمح بالتعرف على طبيعة مورثاتنا عبر المسوح الوراثية حتى تتسنى لنا الدراية بالأجنة التي تعاني من اختلالات وراثية، فنشرع في إجهاضها، أو نتمكن من اختيار جنس بعينه، فنمارس عاداتنا الجاهلية بأسلوب عصري، ثم لا نلبث حتى نفكر في تخليق كائنات بشرية ذات قدرات فائقة، وقد تخرج هذه الكائنات عن نطاق السيطرة فتقوم بمسلكيات لا تقرها أعراف أو أديان. هذه حجة تنكر الموقف الذي يفضل تقنية بعينها عبر توكيد الفروق الطفيفة التي تميزه عن موقف أقدر على استنفار المشاعر الأخلاقية. غير أنها ترتكب أغلوطة المنحدر الزلق، التي تنجم عن افتراض أن خطوات مقترحة بعينها سوف تسبب سلسلة من الحوادث المستهجنة، رغم وجود إجراءات تحول دون وقوع مثل هذه السلسلة [Brown, 87].

وبطبيعة الحال، فإننا بسرد سيناريوهات إرعابية من القبيل سالف الذكر إنما نثبط عزائم الراغبين في تقديم خدمات جليلة للإنسانية. يتعين ألا نتهم أية تقنية بجرائر قد تنجم عن بسط نطاق تطبيقاتها، سيما أن هذه التهمة قد تلزمنا بالتضحية بتقنيات تحمل مضامين أخلاقية نبيلة، مثال الكشف عن اختلالات جينية، تأشيب الحمض النووي بغية إنتاج بروتينات مضادة للفيروسات، حقن جينات في النباتات تجعلها تفرز مواد تقضي على الحشرات التي تهاجمها، تخليق مورثات في البكتيريا تسهم في رتق طبقة الأوزون أو

القضاء على المواد التي تلوث البحار. ثمة مستويات عديدة للعلاج الجيني، يقتصر أدناها على استئصال المورثات المعيبة، وتتدرج من عملية زرع مورثات سليمة، إلى إجراء تحسينات تمكن من تأدية وظائف حيوية جديدة، وصولًا إلى إحداث تغيرات وراثية جائحة [الجمل، 109-112]. غير أن الإفادة من أي مستوى لا يلزم بحال تفعيل سائر المستويات، فهناك دائمًا بديل إصدار قوانين وتشريعات تحول دون هذا التفعيل. هذا على وجه الضبط مفاد أغلوطة المنحدر الزلق.

تقريظ العلم

وأخيرًا، ودرءًا لأن يُساء فهم ريبتي في العلم على أنها دعوة لتبني سبل أخرى في فهم العالم، أقول إن المآزق الأخلاقية التي تثيرها التقنيات التشخيصية الوراثية وغيرها من التقنيات لا توجب بحال البحث عن نشاط بديل للعلم. إذا كنا على هذا القدر من التخلف على توسلنا بعضًا من العلم أداة في حل ما يعرض لنا من إشكاليات، فأي مستقبل نتطلع إليه لو أننا كففنا عن استخدامه. ثم إن العلم، على ارتباطاته التقنية الآصرة، ليس مجرد آلية في إنتاج النظريات والمعدات، بل هو قبل كل ذلك أسلوب بعينه في التفكير لم يعد لمنكره مكان في عالمنا المعاصر.

في نهاية المطاف، يظل العلم بكل اختلالاته المعرفية وارتباطاته القيمية أوثق خيار يمكن له أن يحقق طموحاتنا الإنسانية، طالما حرصنا على تفعيل استراتيجيات تقنية بديلة تكرس قيمًا أكثر نبلًا.

وعلى المستوى المعرفي بوجه خاص، فإن العلم بكل مثالبه أقدر من غيره من الأنشطة التي عرفها الإنسان على مقاربة الواقع وفهم نواميسه. اتسامه بطابع ظني، مناطه عجز ما يستدل به على القطع بصحة ما يستدل عليه، لا يجعله موضع اتهام قدر ما يسهم في تكريس ذات الطابع الإمبيريقي الذي يشكل معلمة نهجه المتفردة. ذلك أن العجز عن الحسم النهائي إنما يوجب الحاجة إلى استشارة الواقع والقيام بتعديل الرؤى (أو رفضها) وفق ما يستجد من اكتشافات. على هذا النحو تصبح صحيفة الاتهام بيان تقريظ، ويغدو ما بدا سبة مدعاة للزهو، فالإخفاق الذي يرمى به العلم إنما يشكل علامة عقلانيته الفارقة.

خلاصة القول، إن الريبة في العلم لا تدعو إلى التخلي عنه، بل تسهم في تبيان طبيعته (القيمية) الحقيقية، وتستدعي إبداء الحرص (المعرفي) الكافي في التعامل مع فروضه ومع التقنيات المؤسسة عليها، وتبين كيف أن إقرار ارتباطه بالتقنية لا يلزم بالاستسلام إلى أية دعاوى ظلامية تناوئه، بل يفرض فحسب السعي وراء توظيف تطبيقاته التقنية في تكريس قيم تحوز منزلة أكثر جدارة بالاحترام على المستوى الإنساني، بكل الشحنة القيمية التي يكتنفها هذا الزعم.



خاتمة

وبعد، بيّن أنه لم يكن الهدف من الأبحاث التي يضمها هذا الكتاب الإسهام في تشكيل محتوى بعينه لوعي قارئها، بقدر ما كان الإسهام في إثارة أسئلة قد تعين مقاربات أجوبتها على تشكيل وعي مستنير. لقد حاولت في كل موقف اتخذه طرح المبررات التي جعلتني أنزع شطره، دون أن أوصد الباب في وجه المقاربات الأخرى، شاغلي دومًا سرد استحقاقات الأجوبة، رغم أنني لم أجزم ـ وإن حدث ذلك فسهوًا ـ بأن هذه الاستحقاقات دون سواها تشكل معيار صحة الأجوبة.

وكما أوضحت في المقدمة، فإن الكتاب يقوم بما هو حسبه إذا نجح فحسب في طرح الأسئلة. في تقديري، هذا أمر بالغ الأهمية، خصوصًا في ثقافة لم تعد تعبأ بطرح الأسئلة قدر ما تعبأ بتقرير أجوبة جزمية، يكاد أصحابها يقطعون بأن لا باطل يأتيها من بين يديها أو من خلفها.

غير أنه لا يفوتني أن أختتم هذا الكتاب ببذل محاولة أخرى لتحديد جانب إيجابي يسهم في تبرير حالة التشظي التي يبدو أنه يعاني منها.

لعله استبين من القضايا التي يأتي هذا الكتاب على نقاشها أنه ليس من حق بشر أن يختزل الوعي الحقيقي في قائمة من الوصايا، أو التعاليم الأيديولوجية. بيد أن ذلك لا يسلب أحدًا حق الدفاع عما يرى فيه استحقاقات اتخاذ المواقف التي تشكل الوعي البشري. هذا على وجه الضبط مبتغى كل تفكير ناقد.

سرد الاستحقاقات إنما يعني تبيان الشروط الواجب توافرها لتحليل المفاهيم المتضمنة في المسائل موضع الجدل، والدفاع عن واجبيتها، ومهمة هذا السرد إنما تتعين غالبًا في توضيح كيف أن مواقف بعينها تخفق في الإيفاء بالاستحقاقات الواجبة. الحال أن النقلات التي عرفها الفكر البشري، في مختلف مجالاته، إن هي إلا

محاولات جادة لإعادة تعريف المفاهيم ـ أي لإعادة تشكيل استحقاقات تحليلها ـ نجمت عن حال استرابة فيما ألفه الناس من دلالات.

في المقابل، فإن الفكر الأيديولوجي قائم أساسًا على عملية طمس أية محاولة للاسترابة. إنه محاولة لجعل الجميع يتكلمون بصوت واحد، بما يصاحب هذه المحاولة من إلجام للألسن التي لا تتحدث لغة تفهمها الجموع. خطر الانتساخ، كما يقر ألتا تشارو إنما يتجلى في عمليات المسخ التي تمارس على فردانية الكائنات البشرية وتجعل منها قطيعًا تسهل مداولته. وعلى حد تعبير له سبق لنا اقتباسه «أشرطة الحرب الوثائقية الأكثر إرعابًا ليست تلك التي تعرض أجساد الناجين النحيلة أو السحب الفطرية فوق هيروشيما ونجازاكي، بل جموع الألمان الرافعين قبضاتهم هاتفين بالنصر للنازية. الأكثر ترويعًا هو سيكولوجيا الرعاع التي تجعل من الأفراد مجرد نسخ متماثلة، لا ترتاب فيما تقوم به السلطة وليست لديها آراء مستقلة. إنه مرتبط بخوفنا من الجماعات التي يسهل التلاعب بها ويمكن أن تصبح جموعًا عاطلة عن التفكير وأن تسخر أداة للقمع».

تأسيس الهوية على أوهام عرقية يركن بدوره إلى ما يعرف بالماهوية، أو الجوهرانية، التي تعني الحكم على الكائن البشري وفق هوية مسبقة لا يتاح له بديل استبدالها. إن هذا التأسيس ليس سوى تجلٍّ آخر للقمع الذي يمارس على البشر، وما اختزال الوعي الحقيقي في أيديولوجية بعينها سوى تجلٍّ ثالث.

فرض الوصاية على من ترغمه ظروفه الصحية على مكابدة عناء يبدو أنه لا جدوى من ورائه قد يشكل سبيلًا آخر لممارسة نوع من الوصاية، وإن ظل هذا الأمر مسألة خلافية. حظر تدريس الفلسفة هو الآخر محاولة لا مبرر لها لفرض وصاية على النشء، تنجم غالبًا عن سوء فهم لطبيعة النشاط الفلسفي، كما تنجم أيضًا عن ربط مفهوم خدمة المجتمع بمفهوم سوق العمل. في الحالين، ثمة وعي شائه يتم الركون إليه في اتخاذ قرارات حاسمة. وغني عن فضل البيان أن هذا الحظر مؤسس أيضًا على نزعة أبوية وعلى اعتقاد مفاده واحدية الحقيقة وإمكان الظفر بها. غير أن الحقيقة، فيما يقر فيصل دراج، إنما تكمن في البحث عنها، والحقيقة التي يتم الحصول عليها زائفة؛ لأنها تختلس فضيلة البحث عنها.

أما العمل على تشكيل وعي علمي مكين فيستهدف تحقيق مقاصد إبستمولوجية (معرفية) يمكن توظيفها في إلقاء الضوء على مواقف أكسيولوجية (قيمية) قد تتخذ من العلم. مرام هذا العمل معرفي في المقام الأول، حيث يسعى إلى توضيح الرؤية فيما يتعلق بطبيعة العلم. غير أن كثيرًا من المواقف الأخلاقية المشبوهة إنما تتأسس على جهالة، بمعنى أنها تنجم عن عوز في الفهم. صحيح أن كثيرًا من القضايا التي أتينا على نقاشها حمّالة أوجه، لكن ثمة مواقف تتخذ منها تركن إلى سوء فهم واضح.

بخصوص مناط عناية الباب الثالث، يبدو أنه ليس ثمة حاجة إلى توكيد علاقته المباشرة بمحوري الوعي العلمي والأخلاقي،

ولذا آمل أن يسهم بشكل فاعل في الربط بينهما. ومهما يكن من أمر، يمكن بوجه عام أن نعتبر هذا الكتاب محاولة لتكريس توجهات تنويرية، تسهم في توكيد دعاوى الحرية والتسامح والعقلانية، ووفق ذلك، قد لا يضيره كثيرًا تنوع مشاربه. على العكس تمامًا، فقد يوظف هذا التنوع في تبيان شمولية تلك التوجهات.

والله من وراء القصد.

بنغازي، أغسطس 2006م

ثبت المصادر

المصادر العربية

- بابيه، ألبير، دفاع عن العلم، ترجمة: عثمان أمين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946م.
- بدر، أحمد، أصول البحث العلمي ومناهجه، الطبعة التاسعة، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1996م.
- بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م.
- برلن، إزيا مقدمة للفلسفة، في "رجال الفكر"، تحرير: براين ماجي، ترجمة: نجيب الحصادي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، 1998م.
- برلن، إزيا، ضلع الإنسانية الأعوج، ترجمة: محمد زاهي المغيربي ونجيب الحصادي، (غير منشور).
- بوبر، كارل، "بحثا عن عالم أفضل"، ترجمة: أحمد مستجير، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1996م.
- بوير، روبير: "العولمة هل تخلف الميعاد"، في "العولمة بين الأنصار والخصوم"، تحرير: رجب بودبوس، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2000م، ص 65-72.
- بنس، جروجري: "من يخاف استنساخ الإنسان"، ترجمة: أحمد مستجير، فاطمة نصر، كتاب سطور، 5، القاهرة، 1999م.
- توفيق، سعيد، "الإبداع الفني والوعي الجمالي"، في كتاب ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م.

- توفيق، سعيد، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م.
- توفيق، سعيد، "دور الفلسفة في بنية الثقافة المصرية"، في كتاب ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م.
- الجابري، محمد عابد، مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (27)، قضايا الفكر العربي، (3)، بيروت، 1995م، ص 10.
- الجمل، عبد الباسط، الجينوم والهندسة الوراثية، سلسلة الفكر العربي لتنوير العلمي، دار الفكر العربي، 2001م.
- جودمان، نيلسون، "لغز الاستقراء الجديد"، في: قراءات في فلسفة العلوم، تحرير: باروخ بارودي، ترجمة: الحصادي، درا النهضة العربية، بيروت، 1997م، ص 457-462.
- الحصادي، نجيب، "الريبة في قدسية العلم، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، 1998م.
- الحصادي، قضايا فلسفية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، . 2005م
- الحصادي، نجيب، نهج المنهج، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، 1991م.
- الخضري، محسن: "العولمة: مقدمة في فكر واقتصاد وإدارة عصر العولمة"، مجموعة النيل العربية، القاهرة، 2000م.

- الحاج علي، حسن: «الآثار السياسية للعولمة»، في «العولمة: المدارات الثقافية والاقتصادية والسياسية»، تحرير: بهاء الدين حنفي، مركز الدراسات الاستراتيجية، سلسلة أوراق استراتيجية، الخرطوم، يوليو، 1998م، ص 30-43.
- حرب، علي، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000م.
- حمزة، غسان منير و الطراح، على أحمد ، "الهويات الوطنية والمجتمع العالمي، معالم ومؤشرات الهوية الوطنية ومقاييسها"، في: دراسات في إجراءات تشكل الهوية في ظل الهيمنة الإعلامية العالمية، دار النهضة العربية، بيروت، 2002م، ص 65-69.
- الخولي، يمنى طريف، مشكلة العلوم الإنسانية: تقنيتها وإمكان حلها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م.
- داوسن، رتشارد، كارن داوسن، وكينيث برويث، التنشئة السياسية: دراسة تحليلية، ترجمة: محمد زاهي المغيربي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، الطبعة الثانية، 1998م.
- الدمرداش، صبري: «الاستنساخ، قنبلة العصر»، مكتبة العبيكات، الرياض، 1997م.
- دالين، د. مناهج البحث في التربية وعلم النفس، ترجمة: محمد نبيل نوفل (وآخرين)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1979م.
- دوس، سينوت حليم: «استنساخ الإنسان حيا أو ميتا»، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1999م.
- دويدري، رجاء، البحث العلمي: أساسياته النظرية وممارسته العلمية، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2000م.

- ديفس، كيفن، كسر شيفرة المورثات: الجينوم، المادة الوراثية البشرية، ترجمة: ياسر العيتي، مكتبة العبيكات، الرياض، 2002م.
- ذوقان، عبيدات، البحث النوعي والبحث الكمي، دار الفكر، عمان، الأردن، 2002م.
- راغب، نبيل: "أقنعة العولمة السبعة"، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م.
- الربيعي، إسماعيل نوري، التاريخ والهوية: إشكالية الوعي بالخطاب التاريخي المعاصر، دار مكتبة الحامد، عمان، الأردن، 2002م.
- رسل، برتراند، "في الاستقراء"، في كتاب قراءات في فلسفة العلوم، تحرير: باروخ بارودي، ترجمة: نجيب الحصادي، دار النهضة العربية، بيروت، 1997م، ص.537-543
- زلوم، عبد الحي: "نذر العولمة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 199م.
- سانتور، م. أي.، الوراثة ومستقبل الإنسان: المضامين الأخلاقية والقانونية والاجتماعية للهندسة الوراثية، ترجمة: زيد شهاب فتحي، منشورات جامعة المختار، البيضاء، ليبيا، 1995م.
- السعدي، داود سليمان، الاستنساخ بين العلم والتقنية، دار الحرف العربي، بيروت، 2002م.
- السيد غانم، كارم: «الاستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء»، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998م.
- السيد ولد أباه: "اتجاهات العولمة: إشكاليات الألفية الجديدة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001م.
- سيف، أنطوان، وعي الذات وصدمة الآخر: في مقولات العقل الفلسفي العربي، دار الطليعة، بيروت، 2001م.

- صالح، عبد المحسن: «التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان»، عالم المعرفة، المجلس الوطني الكويتي للثقافة والفنون والآداب، رقم 48، الطبعة الثانية، ديسمبر، 1984م.
- الطائي، سرمد، "التباس مفهوم الليبرالية أم تلبيسه: مفارقات إرادة اللاهوت وإرادة المعرفة، www.ealaf.com، 31/ 1/ 2004م.
- العالم، محمود أمين، "ما هي الفلسفة؟"، في كتاب "قضية الفلسفة"، محمد كامل الخطيب (تحرير)، سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية (26)، الطليعة الجديدة، دمشق، 1998م، ص 68-83.
- عبد القادر، ماهر، ومحمد مهران رشوان، أساليب البحث العلمي، مذكرة جامعية، منشورات جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1995م.
- عبد الكريم، عوض: "العولمة: سمات الظاهرة"، في "العولمة: المدارات الثقافية والاقتصادية والسياسية"، مركز الدراسات الاستراتيجية، سلسلة أوراق استراتيجية، الخرطوم، يوليو، 1998م، ص 20-30.
- عليان، ربحي مصطفى، وعثمان محمد غنيم، مناهج وأساليب البحث العلمي: النظرية والتطبيق، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2000م.
- غصيب، هشام، جدل الوعي العلمي: إشكاليات الإنتاج الاجتماعي للمعرفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الأردن، 1992م.
- فتحي، محمد، التحكم في التكوين الوراثي للإنسان، سلسلة العلم والحياة، 132، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م.

- فرانك، فيليب، فلسفة العلم، ترجمة: علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983م.
- قنديلجي، عامر، البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات التقليدية والإلكترونية، دار اليازردي العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2002م.
- فوريستير، فيفيان: "العولمة ليست ليبرالية متطرفة"، في "العولمة بين الأنصار والخصوم"، تحرير: رجب بودبوس، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2000م، ص 73-78.
- كولاتا، جين: "المنتسخة: الطريق إلى دولي واستشراف المستقبل"، ترجمة: نجيب الحصادي، أبو القاسم الشتيوي، منشورات الإدارة العامة للمعاهد والمراكز المهنية العليا، طرابلس، ليبيا، 2000م.
- كونديرا، ميلان، فن الرواية، ترجمة: بدر الدين عردوكي، الأهالي، دمشق، 1999م.
- كيني، أنتوني، "فلسفة العصور الوسطى"، في "كبراء الفلسفة"، براين ماجي (تحرير)، ترجمة: نجيب الحصادي، منشورات جامعة درنة، ليبيا، (قيد الطبع).
- ماجي، براين، "حوار مع تشارلز تيلور"، في كتاب رجال الفكر، ترجمة: نجيب الحصادي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، 1998م.
- ماجي، براين، "حوار مع هربرت ماركوز"، في كتاب رجال الفكر، ترجمة: نجيب الحصادي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، 1998م.
- محجوب، وجيه، أصول البحث العلمي ومناهجه، دار المناهج، عمان، الأردن، 2001م.

- محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961م.
- محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965م.
- محمود، زكي نجيب، «نحو فلسفة علمية»، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980م.
- المسكيني، فتحي، الهوية والزمان: تأويلات فينومولوجية لمسألة "النحن"، دار الطليعة، بيروت، 2001م.
- مصباح، عبد الهادي: "الاستنساخ بين العلم والدين"، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1997م.
- المصباحي، محمد، "الفلسفة بوصفها مكانا محايدا"، في : التنوير و"مساهمات أخرى"، تحرير: الزواوي بغورة، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، فرع جامعة منتوري، قسطنطينة، الجزائر، ص 25-39.
- المعجل، عبد الله أحمد، البحث عن الحقيقة: الوعي البشري وحقائق الكون، دار الساقي، لندن، 2001م.
- مقدادي، محمد: "العولمة: رقاب كثيرة وسيف واحد"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000م.
- نصري، هاني يحي، الفكر والوعي: بين الجهل والوهم والجهال والحرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998م.
- نيوسباوم، مرتاس، وكاس ر. سونشتاين، الاستنساخ: ما له وما عليه، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 2001م.
- هاك، سوزان، دفاع عن العلم، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، قيد الطبع.

- هارون، الخضر: "العولمة: قراءة في المفهوم"، في "العولمة: المدارات الثقافية والاقتصادية والسياسية"، مركز الدراسات الاستراتيجية، سلسلة أوراق استراتيجية، الخرطوم، يوليو، 1998م، ص 3-19.
- وول، توماس، التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، 2001م.
- هاني، إدريس: "المفارقة والمعانقة: رؤية نقدية في مسارات العولمة وحوار الحضارات"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001م.
- همبل، كارل، ويول أوبنهايم، "دراسات في منطق التفسير"، في كتاب قراءات في فلسفة العلوم، تحرير: باروخ بارودي، ترجمة: نجيب الحصادي، دار النهضة العربية، بيروت، 1997م، ص .35-61
- هنتيكا، جاكوب، "حول المهام التعليمية للفلسفة"، ديوجين، العدد 136/ 192، المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية، مطبوعات اليونيسكو، القاهرة، يناير، 2003م، ص 78-97.
- يكن، فتحي، "التحدي البيولوجي لفطرة خلق الله" في الاستنساخ بين الإسلام والمسيحية، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1999م، ص .209-221
- وايزمان، فردريك، "كيف أرى الفلسفة"، في كتاب "كيف يرى الوضعيون الفلسفة"، تحرير: أي.جي. أير، ترجمة: نجيب الحصادي، دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1994م، ص 66.

- اليشيوي، محمد: إلى أين تسير التقنيات البيولوجية: الهندسة الوراثية والاستنساخ نموذجا"، في أعمال مؤتمر "حقوق الإنسان والتصرف في الجينات"، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1998م.

المصادر الأجنبية

- Beauchamp, T. Euthanasia, in The Oxford Companion To Philosophy ,Oxford , 1995, p.252.
- Berlin, I., 'The Crooked Timber of Humanity", Fontana Press, HarperCollins Publishers, London, 1991.
- Bocchner, S., The Rise of Mathematics in the Role of Science, Princeton, N.J., 1981Castells, Manuel, The Power of Identity, Blackwell, Oxford, 1998.
- Brown, M. and Stuart Keeley, Asking the Right Questions, Prentice Hall, N.J., 2004.
- Euthanasia Defnitions. http://www.euthanasia.com/defnitions.html.Gensler, J., Harry, Ethics: a contemporary introduction, Routledge, London, 2003.
- Copi, Irving, and Carl Cohen, Logic, MacMillan Publishing Company, 1994Hepburn, R.W., "Ethical
- Relativism", in The Oxford Companion To Philosophy, Oxford University Press, 1995, p. 758.
- Feyerabend, P., Against Method, Atlantic Highlands: Humanities Press, London. 1975.
- Feyerabend, P., "Consolation for the Specialist", in: Criticism
- and the Growth of Knowledge, I. Lakatos and A. Musgrave (eds), Cambridge University Press, 1970Hanson,

N.R., Patterns of Discovery, The University Press, Cambridge, 1958.

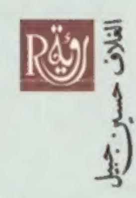
- Fuller. Steve. Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of
- Science, Columbia University Press, NY, 2004303
- Gupta Chhanda, "Putnam's Resolution of the Popper_Kuhn Controversy", Philosophical Quarterly, Vol. 43, No. 172, 1993pp. 319-334.
- Hempel, C.,"The Function of General Laws in History", in: Readings in the Philosophy of Social Science, Martin, M& . Lee McIntyre (eds), MIT Press, Cambridge, 1994.
- Hempel, C., Philosophy of Science, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, N.J., USA, 1966.
- Hess, M., Revolution and Reconstruction in Science, Harvester Press, 1980.
- Honderich, T, The Oxford Companion To Philosophy, OxfordUniversity Press, 1995.
- http://islamicity.com/Science/euthanas.shtml
- http://www.fallacyfle.org
- http://www.euthanasia.com/catholicart.html
- Jenkins, Richard, Social Identity, Routledge, London, .1966
- Kuhn, Thomas (1), "Reflections on My Critics", in Criticism and the Growth of Knowledge, I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), Cambridge University Press, 1970, pp. 237.
- Kuhn, Thomas, "The Structure of Scientifc Revolutions". Dickenson Publishing Co. Inc., 1972.
- Lacy, Alan. Death, in The Oxford Companion To Philosophy, Oxford. 1995.

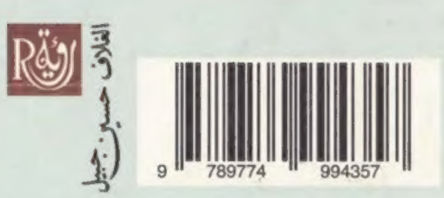
- Lacey, Hugh, Is Science Value Free? Values and Scientifc Understanding, Routledge, London, 2005
- Mahowald, Mary, "On Helping People to Die: A Pragmatic Account", Proceedings of the Twentieth World Congress of304 Philosophy, Boston, Massachusetts. 10-15 August, 1998. Published in: http//:www.bu.edu/wep/Papers/BioeMaho.htm.
- Mann, Patricia, "Meaning of Death", Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Boston،
- Massachusetts, 10-15 August, 1998. Published in: http//:www. bu.edu/wep/Papers/BioeMann.htm, p. 1.
- Marker, Rita and Kathi Hamlon, Euthanasia and Assisted Suicide: Frequently Asked Questions, http://www. internationaltaskforce.org/faq.htm.
- Martin, M. & Lee McIntyre, (eds), Readings in the Philosophy of Social Science MIT Press, Cambridge, 1994.
- Miles, SH, Physicians and their patients' suicides. JAMA 1994, .8-271:1786
- Mill, John Stuart, "On Liberty", from Utilitarianism. New York: Bobbs-Merrill, 1957.
- Muchlup, F.," Are Social Really Inferior?", in Martin, M& Lee McIntyre, (eds), Readings in the Philosophy of Social Science MIT Press, Cambridge, 1994.
- Nagel, E., The Structure of Science, Hackett Publishing Co., Cambridge, 1997.

- Pemberton, Gale, The Hottest Water in Chicago: O Family, Race, Time and American Culture, Boston،
- Faber & Faber, 1992.
- Popper. K., Objective Knowledge, Oxford, Clarendon Press, 1972
- Railton, Peter, "Ideology", in The Oxford Companion To Philosophy, Oxford University Press, 1995, p. 392.
- Putnam, Hilary, The Collapse of Fact/Value Dichotomy And305 Other Essays, Harvard University Press, Massachusetts, USA, third edition, 2004.
- Reisch, George A., "Did Kuhn Kill Logical Positivism?" Philosophy of Science, Vol. 58, No. 2, June 1991, pp. 264-277.
- Roman Catholic Church and Euthanasia, http://www. zeuthanasia.com/catholicart.html.
- Rosenberg, A., Philosophy of Social Science, West view Press, NY, 1993.
- Rosenberg, Alex, Philosophy of Science: a contemporary introduction, Routledge, London, 2002, p. 2.
- Scheffler: I., Science and Subjectivity", The Bobbs-Merrill Comp., Inc., Indianapolis, USA., 1967.
- Wall, Thomas F., Thinking Critically About Moral Problems, Wadsworth, Canada, 2003.
- Wood, Allen, "False Consciousness", in The Oxford Companion To Philosophy, Oxford University Press, 1995, p.268-9.



"أبحاثٌ فلسفية مدارها الوعي البشري بصنفيه الأخلاقي والعلمي. وفي الجانب الأخلاقي تناقش مفاهيم وقضايا الجدوى من دراسة الفلسفة، والاستنساخ في علاقته بالعولمة، والوعي الزائف في علاقته بالنسبانية الأخلاقية، والهوية الوطنية، والقتل الرحيم، والمسوح الوراثية. وفي الجانب العلمي، يُعرِّض تصور للعلم يقرظه فيما هو جدير بأن يقرظ فيه؛ فيترسم حدوده وإرسائه، ويكشف عن الطابع الظني الذي يُحايث أركانه، ويجادل بعجزه عن ضمان تحقيق أهدافه، وبكونه على هذا العجز يظل تمظهرًا لأسمى مراتب العقلانية البشرية."




9 789774 994357

الغلاف حسين جبل